Sammlung Göschen

Hauptprobleme der Philosophie

Von
Georg Simmel

Sammlung Göschen

Hauptprobleme der Philosophie

Von

Georg Simmel

Leipzig
G. J. Göschen'sche Verlagshandlung
1910

Inhalt.

Einleitung.

Man hat das Verständnis der Kunst so gedeutet, daß der Beschauer den Schaffensprozeß des Künstlers in einer bestimmten Art wiederhole. Und wie tatsächlich das große Kunstwerk das ganze Strahlenbündel des Lebens, das zu ihm als zu seinem Gipfel führt, fühlbar macht und damit den ganzen Verdichtungs- und Erhöhungsprozeß des künstlerischen Schaffens gleichsam in uns überträgt, so ist der große philosophische Gedanke das sublimierteste Resultat eines weitausgreifenden Lebens, das uns jener Gedanke nachzuerleben, bis es in ihn selbst mündet, veranlaßt. Wie aber mit jenem innerlich nachschaffenden Begreifen des Kunstwerks doch erst eine lange und hingebende Werbung um die Kunst belohnt wird, so öffnen die abstrakten und starren Begriffe der philosophischen Systeme ihre innere Bewegtheit und die Weite des Weltfühlens, das sich in sie hineingelebt hat, nur dem Blick, der sich lange um sie und die Erregungen ihrer Tiefen bemüht hat. Dieses Verständnis der Philosophie von dem inneren Prozeß her, dessen Lebendigkeit in ihr die Kristallform des Begriffes angenommen hat — dieses Verständnis zu erleichtern haben sich die Darstellungen der Geschichte der Philosophie, wenn ich mich nicht täusche, nicht allzuhäufig zum Problem gemacht; sie pflegen vielmehr das Letzte und Zugespitzteste der Resultate des Denkens darzubieten, deren logisch geschlossene Formung sich in dem weitesten Abstand von der lebendig-kontinuierlichen Strömung des Schaffensprozesses hält. Indem das Recht solcher Darstellung, die die Resultate des Denkvorganges, gleichsam in

deren eigner Ebene verbleibend, erfassen will, unangetastet bleibt, erscheint mir daneben doch der Versuch gerechtfertigt, zu jenem andern Verständnis anzuleiten, das mehr unmittelbar auf die geistige Bewegung, als auf das von ihr gestaltete Gebilde, mehr auf den geistigen Zeugungsvorgang, als auf das schließliche Erzeugnis geht und das bisher, im großen und ganzen, nur der Philosoph dem Philosophen gegenüber besessen hat, weil seine eigne Produktivität das Organ jenes inneren Nachschaffens voraussetzt und ausbildet.

Dieser Aufgabe, das innerliche, miterlebende, die Bedingungen der Produktion nachfühlende Verständnis außerhalb des Kreises der Profession zu fördern, will ich hier durch Darstellung und Erwägung einiger hauptsächlicher, historisch vorliegender Probleme und Lösungsversuche dienen, und zwar unter Zugrundelegung einer gewissen Fiktion. Ich möchte die Bilder dieser großen Philosopheme so geben, wie sie sich etwa einem Philosophen darstellen, der eine eigne Lösung ihrer Probleme sucht und zu diesem Zwecke die bereits vorliegenden Lösungen sich vergegenwärtigt und erwägt. Die Absicht eines solchen wäre keine historische, sondern eine sachliche, d. h. das Problem wäre ihm nicht wichtig, weil Plato und Hegel es behandelt haben, sondern Plato und Hegel sind ihm wichtig, weil sie das Problem behandelt haben. Darum werden in dem Fluß seines Denkens ihre Lehren gewissermaßen nur als besonders geformte Wellen auftauchen, ohne, als Selbstzwecke, dessen Kontinuität zu unterbrechen. Da sie jetzt nur Stationen seines eignen Gedankenweges sind, so legen sie die systematische Form ab, deren starre Geschlossenheit so oft das Eindringen in ihr inneres Leben hindert und die als dessen vergänglichste Hülle sowieso von der geistesgeschichtlichen Entwicklung desavouiert wird. So wird am ehesten die eigne Geistesbewegung die Konturen des überlieferten Gedankens nachzeichnen und sich

in ihn ergießen können, der ohne diese Transfusion und Ei
fühlung im letzten Grunde unzugängig bleibt. Über die Da
stellung, die sich aus dieser Fiktion ergibt, greife ich nic
hinaus und biete für die Probleme keine eigne Lösung a
deren unvermeidliche Einseitigkeit der Objektivität mein
hier gestellten Aufgabe widersprechen würde.

Erstes Kapitel.

Vom Wesen der Philosophie.

Wenn man zu den Gedankenmassen, die unter dem Begriff der Philosophie gesammelt sind, einen Eingang sucht, eine Bestimmung dieses Begriffes von einem Orte der geistigen Welt her, der nicht selbst schon in den philosophischen Bezirk hineingehört, so kann sich dieses Bedürfnis an der gegebenen Struktur unseres Erkennens nicht befriedigen. Denn was Philosophie ist, wird tatsächlich nur innerhalb der Philosophie, nur mit ihren Begriffen und Mitteln ausgemacht: sie selbst ist sozusagen das erste ihrer Probleme. Vielleicht richtet keine andre Wissenschaft ihre Fragestellung in dieser Art auf ihr eignes Wesen zurück. Der Gegenstand der Physik ist doch nicht die physikalische Wissenschaft selbst, sondern etwa optische und elektrische Erscheinungen, die Philologie fragt nach den Plautushandschriften und der Kasusentwicklung im Angelsächsischen — aber nach der Philologie fragt sie nicht. Die Philosophie, und vielleicht also sie allein, bewegt sich in diesem eigentümlichen Zirkel: innerhalb ihrer eignen Denkweise, ihrer eignen Absichten, die Voraussetzungen dieser Denkweise und Absichten zu bestimmen. Es gibt von außen keinen Zugang zu ihrem Begriff, weil nur die Philosophie selbst ausmachen kann, was die Philosophie sei, ja, ob sie überhaupt sei oder etwa mit ihrem Namen nur ein geltungsloses Phantasma decke.

Dieses einzigartige Verhalten der Philosophie ist die Folge oder vielleicht nur der Ausdruck ihrer grundlegenden Bemühung: voraussetzungslos zu denken. Wie es dem Menschen überhaupt nicht gegeben ist, ganz und gar „von vorn an-

zufangen", wie er in sich und außer sich immer eine Wirklichkeit oder eine Vergangenheit vorfindet, die seinem Verhalten einen Stoff, einen Ausgangspunkt oder wenigstens ein Feindseliges und zu Vernichtendes bietet — so ist auch unser Erkennen von irgendeinem „Vorgefundnen" bedingt, von Realitäten oder inneren Gesetzen; von ihnen, die der Denkprozeß selbst nicht erzeugen kann, hängt, in mannigfaltigster Beschränkung seiner Souveränität, sein Inhalt und seine Richtung ab — und seien es auch nur die Regeln der Logik und der Methode oder das Faktum einer bestehenden Welt. Wo nun das Denken dennoch versucht, sich jenseits von Voraussetzungen überhaupt zu stellen, beginnt es zu philosophieren. Im ganz radikalen Sinne freilich wird dieser Versuch selten auch nur unternommen. Es wird vielmehr in der Regel ein Erkenntnisbild erstrebt, das von irgendwelchen *einzelnen* Voraussetzungen unabhängig ist: von dem unmittelbaren Eindruck der sinnlichen Welt oder von den hergebrachten moralischen Wertungen, von der selbstverständlichen Gültigkeit der Erfahrung oder der ebenso selbstverständlichen Realität göttlicher Mächte. Aber selbst in solcher Begrenzung unterscheidet sich die philosophische Voraussetzungslosigkeit von der andrer Gebiete durch die mitschwebende Stimmung: dieses Sich-selbst-gehören des Denkens, diese von nichts Äußerem gebundene Konsequenz seiner betreffe, über die momentane Einzelheit hinaus, das *Ganze* des Erkennens, ja, des Lebens. Die vollkommene Voraussetzungslosigkeit ist freilich unerreichbar. Wo auch das Erkennen einsetzt, irgend etwas ist schon vorausgesetzt, das uns entweder als ein Dunkles, nicht zu Bewältigendes ängstigt, oder umgekehrt uns ein Halt in der Relativität, dem Fließen, dem Nur-Sich-selbst-haben der Erkenntnis ist. Darum ist die absolute Voraussetzungslosigkeit zwar ein richtunggebendes, aber nicht ein erreichbares Ziel des philosophischen Denkens,

während sie dies in andern Wissensgebieten von vornherein nur in relativem Maße ist. Wo sich die Philosophie zur Erkenntnistheorie entwickelt, hat dies den tieferen Sinn, daß sie nun die Voraussetzungen des Erkennens, auch des philosophischen selbst, aufsucht und anerkennt, oder eben dadurch dies außerhalb ihrer Gelegene in ihre Jurisdiktion, ihre Erkenntnisformen einbezieht.

Diese, im Begriff der Philosophie gelegne Voraussetzungslosigkeit, diese innere Autonomie ihres Denkprozesses hat begreiflicherweise jene Folge: daß sie ihr Problem mit ihren eignen Mitteln bestimmt, daß, wenn ihr Gegenstand, ihre Ziele und Wege untersucht werden, es nur innerhalb ihrer selbst geschehen kann. Diese Folge hat aber ihrerseits eine wichtigere Konsequenz. Das Recht und die Pflicht der Philosophie, sich mit größerer Unabhängigkeit von dem Gegebenen, als sie in andern Erkenntnisprovinzen besteht, ihr Objekt selbst zu fixieren, bringen es mit sich, daß die verschiednen philosophischen Lehren auch von grundsätzlich verschiednen Problemstellungen ausgehen. In jeder andern Wissenschaft besteht ein allgemeiner, prinzipiell anerkannter Erkenntniszweck, der sich sozusagen erst in einer oberen Schicht in die Mannigfaltigkeit der Sonderaufgaben zerlegt. In der Philosophie allein bestimmt jeder der überhaupt originalen Denker nicht nur, was er antworten, sondern auch, was er fragen will — fragen nicht nur im Sinn jener Sonderaufgaben, sondern was er überhaupt zu fragen hat, um dem Begriff der Philosophie zu entsprechen. Diesen Begriff bestimmt z. B. Epikur als die Bemühung, durch Gründe und Überlegungen zu einem glückseligen Leben zu gelangen, Schopenhauer als das Bestreben, durch Vorstellungen zu dem zu gelangen, was nicht Vorstellung ist, d. h. zu dem Jenseits der empirischen Erscheinung, mit der die andern Wissenschaften sich beschäftigen; für das Mittelalter ist die Philosophie die

Magd der Theologie, die Begründung der religiösen Wahrheiten, für den Kantianismus die kritische Besinnung der Vernunft auf sich selbst; während sie einerseits rein ethisch bestimmt wird als die Untersuchung dessen, was für die praktischen Lebensideale des Menschen bedeutsam ist, erscheint sie anderswo als eine logische Bearbeitung des Weltbildes, um dessen ursprünglich vorgefundne Widersprüche zu überwinden. Aus dieser — beliebig vermehrbaren — Mannigfaltigkeit der philosophischen Zielsetzungen ergibt sich unzweideutig: daß der einzelne Philosoph das scheinbar ganz allgemeine, gegenüber aller Antwort noch unparteiliche Problem dennoch von vornherein so stellt, wie es der Antwort, die er geben will, entspricht. Jene Personalität des philosophischen Denkens verhindert es, daß ein allgemeines Erkenntnisziel, über die Zentriertheit der Denkbewegung in sich selbst hinausreichend, gegeben werde. Man könnte fast sagen, die philosophische Produktivität des originellen Denkens sei etwas in sich so Einheitliches, so sehr der intellektuelle Ausdruck eines in sich geschlossenen Seins, daß Frage und Antwort erst eine nachträgliche Spaltung des Denkbildes bedeuteten. In viel geringerem Maße mindestens, als auf andern Gebieten, ist hier das Problem ein gemeinsames und die Lösung eine besondere; vielmehr, wenn diese die jeweilig bestimmte sein soll, so kann von vornherein das Problem nur in der bestimmten, auf jene zugespitzten Art gestellt werden.

Was aber bleibt, wenn jede Definition nur für die besondre Philosophie des besondern Denkers gilt, noch übrig, um die Gemeinsamkeit des Namens für so auseinandergehende Bestrebungen zu rechtfertigen? Vielleicht wird man, um hier zu einer Antwort zu kommen, die Frage aus ihrer bisherigen Richtung herausdrehen müssen. So lange Zweck und Inhalt der Philosophie ihre Definitionen bestimmen, scheint ihr Gesamtgebiet keinen Generalnenner zu besitzen; aber noch

könnte dieser in dem Verhalten der Philosophen selbst liegen — nicht in den Resultaten ihres Denkens, sondern in einer Grundbedingung, unter der all jene, in ihren Verzweigungen nicht mehr zusammenzubringenden Resultate allein gewonnen werden können. Es handelt sich um eine formale innere Beschaffenheit des Philosophen als solchen, die nicht als psychologische „Lebensstimmung" gemeint ist, sondern als die sachliche, wenn auch natürlich nur in seelischer Verwirklichung lebendige Bedingung alles Philosophierens überhaupt. Man kann den Philosophen vielleicht als denjenigen bezeichnen, der das aufnehmende und reagierende Organ für die Ganzheit des Seins hat. Der Mensch ist im allgemeinen — dafür sorgt schon die Praxis des Lebens — immer auf irgendwelche Einzelheiten gerichtet; mögen sie sehr klein oder sehr groß sein: der tägliche Broterwerb oder ein kirchliches Dogma, ein Liebesabenteuer oder die Entdeckung der Periodik der chemischen Elemente — es bleiben immer Einzelheiten, die das Sinnen, das Interesse, die Betätigung erwecken. Der Philosoph aber hat, natürlich in sehr verschiednen Maßen und niemals in absolut vollkommnem, einen Sinn für die Gesamtheit der Dinge und des Lebens und — insoweit er produktiv ist — die Fähigkeit, diese innere Anschauung oder dieses Gefühl des Ganzen in Begriffe und ihre Verknüpfungen umzusetzen. Er braucht natürlich nicht immer vom Ganzen zu sprechen, ja vielleicht kann er das im genauen Sinne gar nicht; aber welche Spezialfrage der Logik oder der Moral, der Ästhetik oder der Religion er auch behandle — als Philosoph tut er es nur, wenn jene Beziehung zu der Totalität des Seins irgendwie darin lebt.

Nun ist natürlich die Ganzheit des Daseins im wirklichen Sinne niemandem zugängig und kann auf niemanden wirken. Sie muß erst aus den allein gegebenen Fragmenten der Wirklichkeit zustande gebracht werden — wenn man will:

als „Idee" oder auch nur als Sehnsucht —, um so erst die Reaktion des philosophischen Intellekts hervorzurufen. So ist freilich damit ein Wechsel diskontiert, der nie mit seinem vollen Betrage eingelöst werden wird. Aber dies philosophische Produzieren eines objektiven Ganzen aus den Fragmenten der Objektivität und der Weiterbau auf dem so Produzierten ist nur die äußerste Steigerung eines allgemeinen Verfahrens. So leuchtet z. B. dem Historiker aus den Bruchstücken der Überlieferung die Ganzheit eines Charakters entgegen, auf die er seine Darstellung aufbaut; ja, selbst die vollständigste Überlieferung kann hier jene innere Anschauung des Gesamtwesens nicht enthalten, sondern diese bleibt die spontane, wenn auch durch äußere Einzelheiten angeregte und gelenkte Tat einer merkwürdigen Energie, die man, um nur einen Namen dafür zu haben, das Totalisierungsvermögen der Seele nennen mag. Und dieses wird, jenseits einer gewissen Größenschwelle, zur gemeinsamen Voraussetzung alles Philosophierens überhaupt, zu so individuellen — schon in jenen Definitionen der Philosophie ihre Individualität ausdrückenden — Gebilden dieses sich auch entwickle.

Es sind nun zwei prinzipielle Versuche geschehen, die Ganzheit des Seins dennoch in einer realeren Weise zu ergreifen und — sowenig sie von dahingehendem Bewußtsein und Absicht gelenkt waren — eine Verständlichkeit dafür zu schaffen, daß der Philosoph von dieser Ganzheit irgendwie berührt ist und intellektuell darauf antwortet. Der eine ist der Weg der Mystik, der andre der Kants. — Ich lasse dahingestellt, ob die Mystik — als deren Typus ich hier die des Meister Eckhart wähle — ohne Vorbehalt der Philosophie zuzurechnen ist; vielleicht ist sie ein für sich stehendes geistiges Gebilde, jenseits von Wissenschaft wie von Religion; aber Eckharts Spekulation bewegt sich sozusagen in einer so all-

gemein menschlichen letzten Tiefe, daß die Philosophie seine Motive ohne weiteres in ihre Formen übertragen kann. Das erste Glied der Reihe, in die seine Gedanken für unsern jetzigen Zweck zu ordnen sind, ist die absolute Eingeschlossenheit aller Dinge in Gott; insoweit sind sie alle ein Wesen, das einzelne ist nichts Individuelles für sich. Erst durch das Geschehen, das Eckhart mit dem mystischen Symbole bezeichnet: daß Gott in Ewigkeit den Sohn gebäret — werden die Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit. Aber sie bleiben, ihrer Wurzel wie ihrer Substanz nach, des göttlichen Wesens. Gott fließt in alle Kreaturen aus und darum ist alles Geschaffne Gott; kehrte sich Gott einen Augenblick ab, so würden sie zunichte. Dieses Göttliche aber ist in sich schlechthin Einheit — Gott, der alles ist, ist „weder dies noch das", sondern „ein und einfältig in sich selber". So ist also zunächst die Ganzheit der Welt in einen Punkt gesammelt. Dies aber gibt Eckhart die Möglichkeit, sie in die Seele überzuführen. Die Seele selbst hat zwar mannigfache Fähigkeiten, aber es ist ein Mittelpunkt in ihr, der von keiner kreatürlichen Mannigfaltigkeit berührt wird; Eckhart nennt ihn „das Fünkchen" — ein schlechthin „Eines und Einfältiges", der eigentliche Geist der Seele. In diesem spricht Gott unmittelbar, ja, er ist überhaupt nicht mehr von Gott geschieden, er ist mit ihm „eins und (nicht nur) vereint": „hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund". An diesem Punkte erkennen wir alle Dinge in ihrem wahren Wesen, weil wir ihre Einheit in Gott haben, oder richtiger: sind; „mein Auge und Gottes Auge ist ein Auge und ein Gesicht".

Hier ist vielleicht das innerste Motiv der Verbindung, die von je zwischen Religion und Philosophie bestanden hat, am klarsten ausgesprochen. An der Vorstellung Gottes hat der Gläubige das Ganze der Welt, auch wenn ihm all ihre unzähligen Einzelheiten fehlen. Die Mystik sucht dies ge-

wissermaßen anschaulich zu machen, indem sie das Wesen der Seele in einen letzten, einfachen Lebenspunkt sammelt, der von jener Einheit des göttlichen Wesens nicht mehr getrennt ist. In den verschiedensten Formen geht dieses Motiv durch die religiöse Mystik und die philosophische Spekulation aller Zeiten hindurch: daß die tiefste, alle Mannigfaltigkeit überwindende Versenkung in uns selbst zugleich in die absolute Einheit der Dinge führt; es gäbe einen Punkt, an dem diese Einheit, in der Idee Gottes ausgesprochen, sich als das Wesen und die Einheit unser selbst offenbarte. Die philosophische Attitüde, die ein Verhältnis des Geistes zum Ganzen der Welt bedeutet und angesichts der Maße des Individuums und der Welt als ein Widersinn, ja, ein Irrsinn erscheinen könnte, erhält damit eine metaphysische Rechtfertigung, sie erscheint als die intellektuelle Wendung jenes, wie es scheint, in allen Epochen des tieferen Menschheitslebens auftauchenden Gefühles: daß wir in den Grund der Welt gelangen, wenn wir uns in den Grund der eignen Seele versenken.

Von der entgegengesetzten Seite her gibt das Grundmotiv der Philosophie Kants eine Möglichkeit, jenes, im Weltgefühl des Philosophen vorweggenommene Wissen um die Ganzheit der Dinge zu begründen. Kants Hauptwerk findet seinen Gegenstand nicht an dem Dasein, das als Ganzes gedacht wird oder das unmittelbar erlebt wird; sondern an ihm, insoweit es Wissenschaft geworden ist. Dies ist die Form, in die jene Ganzheit der Dinge für ihn eingeht, um nach ihrem Wesen und nach ihren Bedingungen befragt zu werden. Die Welt ist ihm Realität, insofern sie Inhalt der — schon gewonnenen oder möglichen — Wissenschaft ist; was den Bedingungen dieser nicht entspricht, ist nicht „wirklich". Und hierüber bedarf es einer weiter ausholenden Besinnung, ehe der Kantische Weg zu dem jetzt fraglichen Ziel verfolgt werden kann.

Es gibt vielleicht keine Notwendigkeit des Denkens, deren wir uns — obgleich sie weder logischen Zwang noch den der fühlbar gegebnen Tatsächlichkeit enthält — so wenig entschlagen können, als der Zerlegung der Dinge in Inhalt und Form. In unzähligen, so und anders benannten Modifikationen durchzieht diese Scheidung unser Weltbild, als eine der Organisationen und Gelenkigkeiten, mit denen der Geist die in ihrer unmittelbaren Einheit ungefüge Masse des Daseienden sich gefügig macht. Schließlich erhebt sich über alle einzelnen Inhalte und variierenden Formen ein höchstes Gegensatzpaar: die Welt als Inhalt, als das in sich bestimmte, aber in seiner Unmittelbarkeit uns nicht ergreifbare Dasein — dadurch indeß ergreifbar gemacht, daß es in einer Mannigfaltigkeit von Formen ausgestaltet ist, deren jede prinzipiell seine Ganzheit zu ihrem Inhalt gewinnt. Die Wissenschaft und die Kunst, die Religion und die gefühlsmäßig-innerliche Verarbeitung der Welt, die sinnliche Auffassung und der Zusammenhang der Dinge nach einem Sinn und Wert — dies und vielleicht noch andre sind die großen Formen, durch welche jeder einzelne Teil des Weltinhaltes sozusagen hindurchpassieren kann oder soll. Wie uns unsere Welt gegeben ist, zeigt sie an jedem Punkt ein inhaltliches Element, das in eine dieser Kategorien aufgenommen ist; denselben Inhalt meint unsre Reflexion bald unter dieser, bald unter jener Kategorie zu erblicken: eben denselben Menschen können wir als Gegenstand des Erkennens und der künstlerischen Formung haben, eben dasselbe Ereignis als Moment unseres inneren Schicksals und als Erweis eines göttlichen Eingreifens, eben denselben Gegenstand als rein sinnlichen Eindruck und als Moment einer metaphysischen Konstruktion des Daseins. Es ist nun der Sinn jeder dieser großen Formen, jeden überhaupt vorhandnen Inhalt in sich aufnehmen zu können; die Kunst kann es ihrem Prinzip

nach beanspruchen, den ganzen Umfang des Daseins zu gestalten, ebenso kann sich der Erkenntnis kein Stück der Welt entziehen, jedes Ding kann man nach seiner Stellung in irgendeiner Wertreihe fragen, auf ein jedes muß ein vollkommenes Gefühlsleben reagieren können usw. Allein wenn, der Idee dieser Formen nach, eine jede die ganze Welt in ihre Sprache übersetzen kann, so läßt die Wirklichkeit sie dennoch nicht in diesem vollen Maß zu Worte kommen. Und zwar deshalb nicht, weil jene Formen niemals in abstrakter Reinheit und absoluter Vollendung wirksam sind, sondern nur in den Grenzen und Besonderheiten, die die jeweilige Geisteslage ihnen läßt. Wir haben keine Kunst schlechthin, sondern die in der Zeitkultur gegebnen Künste, Kunstmittel und Stile. Und da diese heute andere sind als gestern und als sie morgen sein werden, so reichen sie nur aus, *bestimmte* Inhalte künstlerisch auszugestalten, während andre in diesen jetzt verfügbaren artistischen Formungen kein Unterkommen finden — *grundsätzlich* aber allerdings zum Inhalt der Kunst werden könnten. Ebensowenig haben wir die absolute Religion, die es gestatten würde, jedem Dinge, dem niedrigsten und zufälligsten wie dem höchsten einen religiösen Sinn, einen Zusammenhang mit allen in der Einheit des religiösen Grundmotivs zu geben; sondern wir haben nur historische Religionen, deren jede einen gewissen Teil der Inhalte von Welt, Seele, Schicksal religiös durchdringt, während ein andrer Teil draußen bleibt und sich der religiösen Formung entzieht. Es ist immer dasselbe: das ideelle Recht jeder dieser großen Formen, aus der Gesamtheit der Inhalte je eine ganze Welt aufzubauen, realisiert sich nur in der unvermeidlichen Unvollkommenheit des historischen Gebildes, als welches sie allein lebendig ist, mit all den Zufälligkeiten, Anpassungen, Zurückgebliebenheiten oder Schiefheiten der Entwicklung, indi-

viduellen Einseitigkeiten, kurz all den Besonderheiten und den Ausfällen, die die historische, an die Umstände der Zeit gebundene Realität gegenüber der Idee und dem Prinzip aufweist. Mit der wissenschaftlichen Erkenntnis kann es sich nicht anders verhalten. Die Begriffsbildung und die Art, Erfahrungen zu sammeln und zu ordnen, die Umbildung der sinnlichen Gegebenheit in ein naturgesetzliches oder geschichtliches Bild, die Kriterien von Wahrheit und Irrtum, kurz all die Formen und Methoden, in die aufgenommen die Weltinhalte zu Wissenschaftsinhalten werden, haben sich im Verlauf der menschlichen Geistesgeschichte entwickelt und entwickeln sich zweifellos weiter. Zu dem Ideal der Wissenschaft, in die die Weltinhalte restlos aufgegangen seien, fehlt uns nicht nur die Fähigkeit, diesen Inhalt empirisch zu bewältigen, die Wissenschaftsform nun auch tatsächlich auf die ganze Unermeßlichkeit der Dinge anzuwenden; sondern es fehlt uns auch die absolute, jeder Aufgabe überhaupt gewachsene Vollendung dieser Form selbst, da wir sie nur in den fortwährend modifizierten, nicht abgeschlossenen und für ein historisch-evolutionistisches Wesen, wie der Mensch es ist, auch niemals abzuschließenden Ausgestaltungen in der jeweiligen Erkenntnisepoche besitzen. Allen Wahrscheinlichkeiten, allen Analogien, unzähligen tatsächlichen Hinweisen würde die Annahme widersprechen, daß die von unübersehbar mannigfaltigen historischen Umständen bedingten Formungen irgendeiner aktuellen Wissenschaft auch nur imstande wären, die Ganzheit des Daseins in sich aufzunehmen. Wenn Fichte sagt, was für eine Philosophie jemand habe, hänge davon ab, was für ein Mensch er wäre — so gilt dies weit über die Philosophie und weit über den einzelnen Menschen hinaus. Was für eine Wissenschaft die Menschheit in einem gegebnen Augenblick hat, hängt davon ab, was für eine Menschheit sie in diesem Augenblick ist; und

wie sich die Unvollendetheit und geschichtliche Zufälligkeit ihres Seins zu der Idee ihrer Vollendung verhält, so ersichtlich die Formen und Kategorien, die für sie in jedem Jetzt Wissenschaft bedeuten, zu jenen, die für die Gestaltung des gesamten Weltinhalts zur Wissenschaft zulänglich wären.

Dies nun steht mit der Überzeugung Kants insofern in Widerspruch, als i h m die Grundformen, in denen die bestehende Wissenschaft den Stoff des Daseins erfaßt, für dessen ganzen Inhalt zuzureichen und keiner Evolution unterworfen scheinen. Dennoch ist auch jener jetzige Standpunkt nur auf Grund des seinigen möglich, für den er den gesammeltsten, freilich auch paradoxesten Ausdruck damit findet: daß der Verstand der Natur ihre Gesetze vorschreibt. Das Grundmotiv ist, daß die Erkenntnisvorstellungen der Dinge nicht in uns hineingeschüttet werden, wie Nüsse in einen Sack, daß wir als Erkennende nicht die passiv Aufnehmenden gegenüber den Sinnesempfindungen sind, wie die indifferente Wachsplatte durch den Eindruck des Stempels von außen her geformt wird. Sondern alles Erkennen ist eine Aktivität des Geistes, die Sinneseindrücke, denen gegenüber wir uns rezeptiv verhalten, sind noch nicht Erkenntnis, und der Komplex ihrer Inhalte ist nicht „die Natur". Vielmehr, diese Eindrücke müssen Formen und Verbindungen erhalten, die in ihnen selbst nicht liegen, sondern die eben von dem erkennenden Geiste als solchen an ihnen ausgeübt werden. Dadurch wird aus dem Chaos oder dem bloßen Nebeneinander und Nacheinander von sinnlichen Erscheinungen erst das, was wir Natur nennen: ein sinnvoller, verständlicher Zusammenhang, in dem alle Mannigfaltigkeiten als prinzipielle, durch Gesetze verbundene Einheit erscheinen. Sobald diese Gesetze sich auf einzelne gegebene Dinge beziehen, geben sie sich uns freilich nur durch Erfahrung, d. h. durch ein Zusammenwirken der sinnlichen Empfänglichkeit mit dem aus-

gestaltenden Verstande. Die allgemeinsten Regeln aber, die überhaupt die Vielheit der Erscheinungen zu der einheitlichen Natur formen (z. B. das Kausalgesetz), stammen nicht aus den Erscheinungen, sondern aus der dem Geiste eigenen Fähigkeit, zu verbinden, zu vereinheitlichen. Diese Fähigkeit nennt Kant den Verstand, und dieser also ist es, der der Natur ihre Gesetze vorschreibt, da ja diese Gesetze — die Verbindungsformen des Geistes selbst für die gegebenen Weltinhalte — aus den letzteren erst „die Natur" zustandebringen. Dieser genauere Sinn der populären Formulierung von Kants Lehre: daß „die Welt meine Vorstellung ist" — gibt dem Geiste eine Beziehung zur Welt, die deren ganzen Umfang, trotz aller Unerschöpflichkeit seiner Einzelheiten, in sich sammelt. Wir wissen absolut nichts von den Dingen, außer insoweit sie in unserem Bewußtsein sind, d. h. von der Aktivität unseres Geistes zu Gegenständen der Erkenntnis gestaltet werden; dadurch sind die Gesetze des Geistes die Gesetze der Dinge, kein Erkenntnisinhalt, von dem wir überhaupt sprechen können, kann sich der Gestaltung gemäß den Formen des Geistes entziehen. Und dies mag für die wissenschaftliche Erkenntnis vollkommen richtig sein — nur daß die Formen dieser Erkenntnis selbst eben historische Gebilde sind, die deshalb die Totalität der Weltinhalte nie völlig adäquat aufnehmen. Wäre ihre Entwicklung aber so vollendet, wie Kant sie ohne weiteres annimmt und wie sie gemäß der prinzipiellen Idee der Erkenntnis zweifellos sein könnte — so würde damit allerdings eine geistige Berührungsmöglichkeit zwischen dem Menschen und der Totalität des Daseins gegeben sein. Der Widersinn, mit dem die quantitative Diskrepanz zwischen einem einzelnen seelischen Sein und der Unermeßlichkeit des Daseins überhaupt diese Berührung und damit die philosophische Attitüde überhaupt zu schlagen schien, hebt sich durch die unerhörte Kühnheit der Kantischen Wendung: daß dieses ganze Dasein seine Form

als Gegenstand der Erkenntnis eben der seelischen Beschaffenheit verdankt. Seine inhaltlichen Einzelheiten mögen sozusagen in der Welt verbleiben und ihrer allmählichen Aufnahme in die Erfahrung warten; aber die Formen, die Erfahrung und Natur überhaupt zustande bringen, in denen also der Gesamtumfang der erkannten Welt potentiell enthalten ist — die liegen im Geiste und nur in ihm bereit und sind seine Funktionen, die sein Erkennen heißen. Er hat eine Beziehung zur Ganzheit der Welt, da gerade ihre Ganzheit sein Erzeugnis ist.

Eigentümliche Relationen also bestehen zwischen der Begründung, die die Mystik dem Prinzip des philosophischen Verhaltens gibt, und der, die dafür aus dem Kantischen Motiv zu schöpfen ist. Dort war der Inhalt der Welt gewissermaßen in einem Punkt gesammelt, insofern seine Differenzen als unwesenhaft gelten und nur die Einheit des göttlichen Seins eigentlich existiert — so daß die Seele, dieser gleichfalls zugehörig, in ihr die unmittelbare Durchdringung mit der Welt gewinnt, die sich dann in der philosophischen Gedankenentwicklung sozusagen expliziert. Diese Anschauungsweise hat etwas Formloses, es steht nur die Substanz des Seins und das Eingesenktsein in sie in Frage, wobei die Wirklichkeit alle Individualität, d. h. alle Form einbüßt. Die Kantische Reflexion dagegen hat ihren Angelpunkt im Formbegriff. Es gibt einige wenige, das Weltmaterial zu einer Welt bildende Formen, die sich einer Unendlichkeit mannigfaltiger Inhalte darbieten. Und da es sich für Kant nur um die Welt der Erkenntnis handelt, das Erkennen aber nirgends anders als im Bewußtsein vor sich geht, so sind es die Formen des Bewußtseins, die die Welt nach allem, was als Prinzip für sie gilt, nach allem, was sie zu einem Gegenstand des Erkennens macht, präjudizieren oder in sich fassen. Es ist verständlich, daß das philosophische Ergreifen des Weltganzen sich entweder in

dessen Reduktion auf die bloße formlose Substanz oder auf die inhaltlose Form vollzieht. Denn die konkrete Erscheinung, d. h. der geformte Stoff, ist das Unabsehliche, ist die Unendlichkeit des Seins, die kein Gedanke umfassen, von deren Ganzheit er sich nicht mit einem Male berührt wissen kann. Nur wenn der Geist den Inhalt für sich oder die Form für sich abstrahiert und damit eine gestaltende Eigentätigkeit am Dasein ausübt, scheint er durch eben diese einen Zugang zu dessen Totalität zu gewinnen. Die Analogie, die so zwischen den beiden, nach Gesinnung und Inhalt unendlich differenten Weltanschauungen dennoch in Hinsicht des gegenwärtigen Problems besteht, wird ersichtlich durch die gemeinsame Bedeutung des Wissens um uns selbst für das Wissen um die Welt getragen. Alle Formen, die die Erkenntniswelt bilden, laufen für Kant in einer zentralen, der eigentlich schöpferischen und normgebenden zusammen: in der Einheit. Die mannigfaltigen Vorstellungen werden zu objektiven Erkenntnissen, indem sie zu der Einheit eines Gegenstandes, eines Satzes, einer Gedankenreihe, eines Weltbildes zusammengehn. Für die Ordnung des chaotischen Nebeneinander, Durcheinander, Nacheinander der Elemente, d. h. für das Gestaltungsprinzip einer verständlichen Welt haben wir keinen anderen Ausdruck als: Einheit des Mannigfaltigen. Daß dies eben die Form unsrer Erkenntniswelt ist, wird einerseits bedingt, andrerseits realisiert durch die Form des Bewußtseins, durch das und für das diese Welt besteht; diese Form ist Einheit; die Inhalte meines Bewußtseins sind mir eben als einer Persönlichkeit zugehörig bewußt, als Empfindungen und Gedanken, Impulse und Leiden eines Ich, das sich an jedem Punkte dieser Mannigfaltigkeit als das identische weiß, das durch die Diskordanz seiner Inhalte und Produkte nicht zerrissen werden kann; oder vielmehr: dessen Zerrissenheitsgefühl, wo es auftritt, eben gerade nur durch das Bestehen seiner Einheit möglich ist —

sonst würde keine Zerrissenheit, sondern ein gleichzeitiges Nebeneinander dieser Inhalte bestehen. Dieser letzte Punkt des Ich in uns, in den die Welt eingeht und von dem, anders angesehen, jene Strahlen ausgehn, die die Welt in sich fassen und sie damit überhaupt erst zu einer Welt machen — besitzt für das Problem, das uns hier angeht, die gleiche Bedeutung wie das „Fünklein" bei Eckhart. In beiden Fällen ist es gerade die absolute, zentrale Einheit des Geistes, durch die er sich der Beziehung zu der absoluten Ganzheit des Daseins öffnet.

Daß das philosophische Grundverhalten sich auf diesem Wege — durch die innerlichste Einheit des Geistes hindurch — realisiert, läßt die Besonderheiten dieses Verhaltens sich als begreifliche Konsequenzen entwickeln. Zunächst diejenige, die man mit dem sehr zweideutigen Begriff der „Subjektivität" philosophischer Theorien, im Gegensatz zu der Objektivität der empirischen oder mathematischen exakten Erkenntnisse, bezeichnet hat. Je weiter der Kreis der Dinge geschlagen ist, auf den eine einheitliche Reaktion des Intellekts erfolgt, um so freier wird sich dessen Individualität in dieser Reaktion ausdrücken können; denn seine Wahl des entscheidenden Elementes oder der wesentlichen Kombination der Elemente wird entsprechend größer sein, als wo nur ein einziges oder wenige Elemente die Reaktion hervorrufen. Mit der steigenden Weite des Kreises differenter Objekte nähert sich die Notwendigkeit, in einer für alle Individuen gleichmäßig gültigen Weise zu reagieren, dem Grenzwert Null: gerade das, was man W e l t anschauung nennt, hängt am meisten von dem differenten Sein der Persönlichkeiten ab; gerade das Bild des Ganzen, das das Vollste und Reinste der Objektivität zu enthalten scheint, spiegelt die Besonderheit seines Trägers viel mehr, als das objektive Bild irgendeiner Einzelheit es zu tun pflegt. Wenn man von der Kunst sagt, sie wäre ein Weltbild, gesehen durch ein Temperament, so ist die Philosophie

ein Temperament, gesehen durch ein Weltbild. Das Merkwürdige ist nur, daß jene Besonderheit hier nicht die eigentliche Unvergleichlichkeit bedeutet, nicht die Punkte betrifft, in denen jeder Mensch schlechthin anders ist als jeder andre; denn es gibt nicht nur nicht so viele Philosophien, wie es philosophierende Menschen gibt, sondern die Zahl der originalen, die Weltanschauung bestimmenden Grundmotive der Philosophie ist sehr beschränkt. Diese Motive tauchen, die Jahrtausende entlang, immer wieder auf, sie spalten sich, fügen sich zusammen, erscheinen in Abtönungen und wechselnden Gewändern; aber ihre Zahl vermehrt sich nur äußerst langsam und man weiß nicht, ob man es als eine Armut der Menschheit bezeichnen soll, daß sie es, im Verhältnis zu der unendlichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten und der Schicksale, der Erfahrungen und der Stimmungen, nur zu einem solchen Minimum wirklicher Gesamtauffassungen und Einheitsgedanken dem Dasein gegenüber gebracht hat; oder als ihren Reichtum, daß sie diesem engen Bezirk philosophischer Grundanschauungen die Befriedigung für unübersehbar nuancierte geistige Ansprüche, die Befruchtung der mannigfaltigsten seelischen Komplexionen, bis in ihr Allerpersönlichstes hinein, entlocken konnte. Aber diese quantitative Geringfügigkeit der unterschiedenen philosophischen Reaktionen auf die Welt und das Leben zeigt an, daß ihre Bestimmtheit durch das persönliche Moment, ihre „Subjektivität“, in keinem Fall eine Willkürlichkeit und ein Nachgeben gegenüber den Schwankungen subjektiver Launen bedeuten kann, ja nicht einmal die Singularität des psychisch-individuellen Verlaufes. Hier wird vielmehr eine tiefgründige, und mit den traditionellen Begriffen nicht ohne weiteres beschreibbare seelische Kategorie wirksam. Es ist einerseits völlig irrig, den Ursprung einer Philosophie aus den „Personalakten ihrer Urheber“ ergründen zu wollen. Denn was man das „Persönliche“ zu nennen pflegt: das Temperament,

die Schicksale, das Milieu — das gerade ist ja das Allgemeine, das dem Philosophen mit unzähligen andern gemeinsam ist und deshalb seine Schöpfung, die absolut nur in ihm und in keinem andern erwachsen ist, nicht erklären kann. Vielmehr, das eigentlich und einzig Persönliche an dem schöpferischen Menschen ist sein Werk, bzw. der Prozeß, der gerade auf dies Werk und nichts anders hingeht und hingehn kann. Aber ebensowenig ist der Einzigkeits- und Unvergleichbarkeitspunkt im Individuum der zureichende Grund seiner Schöpfung, weil dann ihre Begreiflichkeit und Gültigkeit für andre, ihre objektive Vorstellbarkeit, das Hinausrücken in unzählige überpersönliche Zusammenhänge nicht statthaben könnte. Jener seelische Träger der Reaktion auf das Dasein ist also keineswegs die ganz unmittelbare Individualität, sondern muß in einer besondern Schicht oder Modifikation dieser gesucht werden. Andrerseits aber entscheidet doch auch nicht die logische Verkettung, das sachliche Wissen und seine Methoden über die Entstehung einer Philosophie. Denn dies alles mag den Denkern einer Kulturperiode gemeinsam sein und zwischen ihren konkreten Erkenntnissen keinen Widerspruch bestehen lassen — und dennoch gehen ihre philosophischen Weltbilder aufs schärfste und bis zur völligen gegenseitigen Verneinung auseinander. Es muß also im Menschen noch ein Drittes geben, jenseits ebenso der individuellen Subjektivität wie des allgemein überzeugenden, logisch-objektiven Denkens; und dieses Dritte muß der Wurzelboden der Philosophie sein, ja, die Existenz der Philosophie fordert als ihre Voraussetzung, daß ein solches Drittes da sei. Man mag dies — mit sehr ungefährer Charakteristik — als die Schicht der typischen Geistigkeit in uns bezeichnen. Denn Typus ist doch ein Gebilde, das sich weder mit der einzelnen, realen Individualität deckt, noch eine Objektivität jenseits der Menschen und ihres Lebens darstellt. Und es äußern sich tatsächlich in uns

geistige Energien, deren Betätigungsinhalte nicht subjektiv-individuellen Wesens sind, ohne darum doch die Nachzeichnung eines Objektiven, das dem Subjekt gegenüberstünde, zu sein. So scheidet ein Gefühl in uns, oft mit großer instinktiver Sicherheit, zwischen solchen Überzeugungen und Stimmungen, die wir uns als unsre rein persönlichen und subjektiven anzuerkennen bescheiden, und andren, für die wir zwar ebensowenig objektive Beweise anzuführen wüßten, die wir aber doch andern, oder gar allen andern zu teilen zumuten — als spräche ein Allgemeines in uns, als bräche jener Gedanke oder jene Empfindung aus einem tiefen und generellen Grunde in uns hervor, der von sich aus ihren Inhalt rechtfertigte. Vielleicht liegt hier auch der Fruchtboden der Kunst. Gewiß schafft der Künstler aus einer rein persönlichen Notwendigkeit heraus, derart, daß jeder Künstler, dem gleichen Modell gegenüber, ein von allen andern abweichendes Kunstwerk zustandebringt. Dennoch hat jedes dieser Werke — ihre artistische Erheblichkeit vorausgesetzt — etwas, was man künstlerische „Wahrheit" nennt und was mit der Forderung, allgemein als solche anerkannt zu werden, auftritt. Es ist also jene individuelle, aus der Persönlichkeit hervorbrechende Produktivität offenbar eine typische, die singuläre Formung hat eine über die Singularität hinausgehende Gültigkeit, nicht vom Objekt her, sondern weil hier in dem Schöpfer jene eigentümliche seelische Schicht spricht, mit der in dem individuellen Phänomen der Typus Mensch oder ein Typus Mensch in Funktion tritt. Auf diesem Boden dürfte auch die Überzeugungsexpansion der religiösen Schöpfung wachsen. Indem das religiöse Genie sein innerstes Leben, das mystisch Subjektive seiner Erschütterungen und Erleuchtungen ausspricht, gewinnen diese für unzählige andere die Dignität einer Wahrheit, obgleich sie sich an keinem objektiven Gegenbild, ja oft nicht einmal an den logischen Normen legitimieren können. In der etwas überschwenglichen Re-

densart, daß „der Genius der Menschheit“ aus diesen Erleuchteten spräche, lebt dennoch der irgendwie richtige Instinkt, daß Energien, die in dem Überindividuellen der Seele wurzeln oder es auf eine geheimnisvolle Weise vertreten, hiermit in dem Individuum und unmittelbar aus ihm heraus zu Worte kommen. Das merkwürdige Zusammen, das die großen philosophischen Leistungen charakterisiert: eine Welt- und Lebensauffassung von einseitiger Entschiedenheit und unverwechselbarer Personalität vorzutragen, und damit zugleich ein allgemein Menschliches, überindividuell Notwendiges und im Leben überhaupt Begründetes zu geben — dies setzt voraus, daß hier das Typische einer geistigen Individualität wirksam ist, das innerlich Objektive einer durchaus nur dem eignen Gesetz gehorchenden Persönlichkeit.

Dies läßt nun weiterhin erkennen, daß der Wahrheitsbegriff der Philosophie, insoweit sie jene letzten Entscheidungen und Gesamtreaktionen gegenüber dem Dasein umfaßt, von dem der andern Wissenschaften abweicht. Sie zeichnet nicht die Objektivität der Dinge nach — das tun die „Wissenschaften“ im engeren Sinne —, sondern die Typen der menschlichen Geistigkeit, wie sie sich je an einer bestimmten Auffassung der Dinge offenbaren. Nicht die — irgendwie verstandene — Übereinstimmung mit einem „Gegenstand“ steht für ihre Behauptungen in Frage, sondern daß diese der adäquate Ausdruck für das Sein des Philosophen selbst, für den in ihm lebenden Menschheitstypus darstellten — sei es, daß dieser eine bestimmte Kategorie von Individuen umschriebe, sei es, daß er ein, in irgendeinem Maße in jedem Individuum vorhandenes Element bildete. Damit ist sie aber nicht etwa als eine psychologische Konfession, als eine Selbstschilderung aufzufassen. Dann hätte sie ja ein Objekt, wie jede Psychologie überhaupt, mit dem übereinstimmend oder nicht übereinstimmend sie als Wahrheit oder Irrtum gelten müßte. Die Persönlichkeit der Phi-

losophen ist nicht der Inhalt ihrer Behauptungen; sondern diese Behauptungen gehen auf irgendwelche objektiven Realitäten, aber jene Persönlichkeit drückt sich in ihnen aus; der besondre Typus Mensch, der sie trägt, ist nicht, wie innerhalb andrer Wissenschaften, in der Behauptung selbst verschwunden, sondern gerade erhalten, es ist nicht die Selbstspiegelung eines Kopfes, sondern die Welt, wie sie sich in ihm malt — nicht nach seiner subjektiv-zufälligen Realität, sondern wie es diesem Typus Mensch entspricht. Denn wie die menschliche Geistesart überhaupt bestimmte Inhalte und Formen des Weltbildes besagt, die bei anders organisierten Wesen durch andre ersetzt wären, so fordern die einzelnen Typen dieser Geistesart jene besonderen Färbungen, Zusammenstellungen, Orientierungen, deren Prinzipien in den großen philosophischen Theorien vorliegen. Man könnte diese Auffassung der Philosophie in die Formel zusammenfassen, daß das philosophische Denken das Persönliche versachlicht und das Sachliche verpersönlicht. Denn es drückt das Tiefste und Letzte einer persönlichen Attitüde zur Welt in der Sprache eines Weltbildes aus und es zeichnet ebendeshalb das Weltbild nach denjenigen Richtungslinien und derjenigen Gesamtbedeutung, zwischen denen zu wählen für immer Sache der Unterschiedenheit zwischen den menschlichen Wesenszügen und Wesenstypen bleiben wird. Dabei ist es sehr wohl möglich, daß das Herausarbeiten der letzteren zu völliger Klarheit, Eindringlichkeit und Überzeugungskraft vermittels solcher Behauptungen geschieht, die in bezug auf ihre Objekte — insoweit über diese vom sachlich-wissenschaftlichen, oder, wenn man will, allgemein menschlichen Standpunkt aus geurteilt wird — völlig irrig ist; ja, gelegentlich kann die objektive Irrigkeit einer Lehre jene andre Wahrheit, nämlich die über den geistigen Typus, der sie trägt, um so tiefer und deutlicher offenbaren. Vielleicht ist Wahrheit deshalb überhaupt nicht der ganz an-

gemessene Begriff, um den Wert einer Philosophie auszudrücken. Denn Wahrheit haftet doch immer an einem Gedankengebilde, dem ein reales oder ideales Sein gegenübersteht und mit dem irgendwie übereinzustimmen eben seine Wahrheit ausmacht. Hier aber ist der Charakter des Gedankengebildes an und für sich entscheidend, es trägt als Sein seinen Wert, d. h. gemäß der Bedeutung der unmittelbar in ihm dokumentierten geistigen Richtung und Verfassung und der überzeugenden Ehrlichkeit, Tiefe und Deutlichkeit dieser Dokumentierung selbst. Nur dadurch, daß nicht die von dem Objekt her festzustellende Wahrheit der Behauptungen hier das letzte Wertkriterium ist, sondern das typische Sein, das in diesen Behauptungen lebt und sich offenbart — nur dadurch wird begreiflich, daß gewisse Geister noch heute in Sokrates und Plato, in Thomas v. Aquino und Giordano Bruno, in Spinoza und Leibniz die Entscheidungen und Erlösungen für ihr Verhältnis zur Welt finden. In beobachtbarer Weise vollzieht die geistesgeschichtliche Entwicklung die Reduktion des an den Objekten orientierten Wahrheitswertes auf die Bedeutung des geistigen Seins, das in den großen Philosophien objektiviert ist. In dem Augenblick, wo sie als Behauptungen über das sachliche Verhalten der Dinge auftreten, fällt der Ton naturgemäß auf ihre Überzeugungskraft nach dieser Seite hin und auf die Kritik derselben. Allmählich aber wird dies gleichgültig, während die innere Bedeutung der Lehre, als des Ausdrucks einer realen, durch die objektive Wahrheitsfrage nicht berührten Stellung zum Dasein, beharrt. Wer fragt heute eigentlich noch danach, ob Platos Ideenlehre oder der Pantheismus der Stoiker und Spinozas „richtig" ist, ob des Nikolaus Cusanus Begriff von Gott als des „Zusammenfallens der Gegensätze" oder Fichtes weltschöpferisches Ich „den Tatsachen entspricht", ob Schellings Lehre von der Identität von Natur und Geist oder Schopenhauers Willensmetaphysik

„wahr" ist? Alles dies ist oft und bündig „widerlegt"; allein der jeweilige menschliche Typus, der in diesen „Irrtümern" seine Reaktion auf das Dasein niedergelegt hat, hat alle Widerlegungen überlebt und jenen Lehren eine in seinem eignen Maße unsterbliche Bedeutung verliehen — die ihr Kriterium als Wahrheit jedenfalls nicht von dem Punkte her gewinnt, auf den die sachliche Behauptung zugeht, sondern von dem, aus dem sie herauskommt.

Die Gestaltung des Inhaltes nun, von dem diese philosophische Reaktion auf den Eindruck des Seins überhaupt sich verkörpert, geschieht so, daß von den gegebenen Erscheinungen des Daseins oder von den begrifflichen Vorstellungen, mit denen unsre Abstraktion die Seiten, die Teile, die Bewegungen des Daseins erfaßt — eine einzelne gleichsam ausgewählt wird, um als der eigentliche Kern oder als der Sinn dieses ganzen Daseins zu funktionieren. Diese Einseitigkeit der einzelnen Philosophien liegt in ihrem tiefsten Wesen begründet; denn als dieses Wesen hat sich doch offenbart, daß das Allgemeinste sich in der Form einer typischen Individualität darstelle — was denn auch, ohne weiteres begreiflich, so empfunden werden kann, als ob die Individualität sich zur Welt erweitere. Die Welt ist uns als eine Summe von Fragmenten gegeben, und es ist die Bemühung der Philosophie, das Ganze für den Teil zu setzen; und sie erreicht das, indem sie den Teil für das Ganze setzt. Aus den unübersehbar vielen Fäden, die das Netzwerk der Wirklichkeit ausmachen und deren Gesamtheit dem Philosophen sein Problem stellt, läßt ihn die Sonderart seines geistigen Typus einen einzelnen ergreifen; ihn erklärt er für den, der das Ganze zusammenhält, von dem alle andern abgeleitet sind, ihn verfolgt er, so sehr er auch an der Oberfläche nur fragmentarisch und oft von andern überdeckt erscheine, als den einzig kontinuierlichen durch das ganze Gewebe hin, ihn spinnt er über das relative Maß seiner end-

lichen Erscheinung hinaus ins Unendliche und Absolute. Dies ist die formale Möglichkeit, wie die Individualität ihr inneres, fühlendes und gestaltendes Verhältnis zum Weltganzen zu einem sachlichen Bilde dieses letzteren ausprägen kann: indem sie einen gleichsam individuellen Zug des Ganzen, der ihrer Sonderart korrespondiert, ergreift und diesen zu den Dimensionen des Ganzen aufwachsen läßt, alles andre und Abweichende zu Unwesentlichem oder Schein, zu eigentlich Nichtvorhandenem oder bloßen Umsetzungen jenes allein Realen herabdrückend.

Dies ist, wie ersichtlich, das Verhalten, aus dem der Philosophie der gleiche Vorwurf wie der Religion erwächst: die Welt zu vermenschlichen. Das Weltbild als die Reaktion einer Seele und von deren Sonderart bestimmt; die Struktur dieses Weltbildes durch die ausschließende Betonung e i n e s seiner möglichen Züge gegeben, der nur das objektive Gegenbild jener Sonderart ist — das macht denn doch, offener oder versteckter, die Welt zu einem „mit großen Buchstaben geschriebenen" Menschen! Am unverkennlichsten erscheint das an all den Lehren, die das Wesen des Seins überhaupt mit der menschlichen Seele und ihren Bestimmungen identisch setzen — wenn z. B. also für Leibniz alles Dasein seelenhaft ist und die Materie, ihrem wahren Wesen nach, aus denselben seelischen Elementen besteht, wie die Menschen — nur daß dort schläft, was hier wach ist; oder wenn Kant den Zweck der Weltexistenz, ihrem gesamten Umfang nach, im Menschen, soweit er unter moralischen Gesetzen steht, erblickt; oder wenn Schopenhauer als das metaphysische Wesen aller Wirklichkeit den Willen erklärt, d. h. ebendasselbe rastlose und im tiefsten Grunde zwecklose Getriebenwerden, das wir in uns als das bewußte, mit angebbaren Einzelzielen verlaufende Wollen finden. Sieht man in all dem einen Mißbrauch dichterischer Analogien, einen Rückfall in die primitive Beseelung der

Welt, für die das Wesen des Windes nur das Blasen des Äolus sein konnte und die Bewegungen der Gestirne Kraftäußerungen der ihnen innewohnenden Geister — so ist dies ein gründliches Mißverständnis. Gewiß sind jene Bilder des Weltganzen durch den Brechungswinkel bestimmt, in dem die spiegelnde Ebene der Seele sie zurückwirft. Allein der Gedankengang des Metaphysikers verläuft nicht so: ich sehe soundso aus, also ist dies auch das Aussehen der Welt; sondern: welches ist der tiefste, einheitliche Grund, auf dem die Welt, und ich mit ihr und in ihr, ruhen kann? Der Metaphysiker findet sich in der Welt vor, als objektive, sicherste Tatsache, und fragt — gleichviel in welcher Formulierung —: wie muß die Welt aussehn, damit diese Tatsache in ihr, als in einer verständlichen, harmonischen Einheit, möglich sein? Daß Leibnitz alle Elemente des Seins für Seelen, in abgestuften Graden der Vollkommenheit oder Bewußtheit, erklärte, ist also keine naive Übertragung der menschlichen Seele auf das Weltall, sondern umgekehrt, jene ist von diesem aus gesehen, das G a n z e wird nach seiner Beschaffenheit gefragt, unter deren Voraussetzung die menschliche, gegebene Seele keinen Sprung und keine Fremdheit hineinbringt, sondern eine durchgehende Ordnung und Beziehung aller Elemente bestehen läßt. Dieselbe Absicht führt bei Schopenhauer den Gedanken nur in eine etwas andre Dimension. Wenn er alles Dasein als Erscheinung eines „Willens" deutet, so wäre dies nur dann jene kindliche Vermenschlichung der Welt, wenn er den Willen, wie er als empirische Bewußtseinstatsache in uns auftritt, in die Natur hineinsähe. Ganz im Gegenteil aber meint er dasjenige, was auch den Bewußtseinserscheinungen des Willens erst zugrunde liegt, den metaphysischen Kern der Dinge, der für die nichtseelischen Erscheinungen der gleiche ist wie für die seelischen; nur daß er durch die letzteren deutlicher, bezeichenbarer hindurchschimmert als durch jene. Der Wille,

den wir in uns kennen, bleibt auch für Schopenhauer eine einzelne Tatsache der psychologischen Erfahrung. Aber er ist der Punkt, an dem die metaphysische Wirklichkeit, das ruhelose Werden und Streben, das dunkle Verhängnis des Getriebenwerdens ohne Endpunkt, des unendlichen Anderswerdens — an dem dieses nur sein unzweideutigstes Symbol, sein unmittelbarstes Gefühltwerden gewinnt. Dieses Absolute steht jenseits der Relativität unsrer eignen wie jeder andern Erscheinung, und ist deshalb so wenig in die menschlichen Formen hineingezogen, daß diese vielmehr hier mit allen andern zugleich auf den metaphysischen Grund gebaut werden. Ob solche Gedanken, ihrem besondern Inhalte nach, richtig, ob sie logisch notwendig oder auch nur möglich sind, bleibt ganz dahingestellt. Es kommt hier nur auf das Prinzipielle an: die Reaktion des philosophischen Geistes auf den Gesamteindruck des Seins bedeutet, sachlich und der Intention nach, nicht, daß die Welt in das Individuum einbezogen und nach seinem Bilde vermenschlicht wird, sondern daß umgekehrt ein typisches Weltbild entsteht, in das das Individuum einbezogen ist; es wird ein Ganzes gestaltet, wie dieser Typus Mensch es eben denken muß, damit er, der sich als die unbezweifelbare Realität weiß, der Einheit dieses Ganzen zugeordnet und aus ihr begriffen werden könne.

Durch diese letzte Erwägung ist das Formprinzip des philosophischen Weltbildes bezeichnet: es gilt, die Einheit zu gewinnen, deren der Geist gegenüber der unermeßlichen Vielheit, dem Bunten, Zerrissenen, Unversöhnten der Welt bedarf. Unter welchen Kategorien immer das philosophische Denken sagt, was die Ganzheit der Welt ihm ist — mag es ihren Sinn oder ihre Substanz, ihren Wert oder ihren Zweck zu erkennen glauben — immer erfüllt diese Behauptung auch das formale Bedürfnis, einen Einheitspunkt in all den Wirrnissen und Gegensätzlichkeiten der Erscheinungswelt zu bieten, eine Stelle,

an der die Fremdheit der Realitäten vor ihrer Verwandtschaft zurückweicht. Denn selbst wenn die Feindseligkeit der Dinge gegeneinander als metaphysische Weltdeutung vorkäme, würde dies als einheitlicher, durch die gegenseitigen Beziehungen der Elemente realisierter Charakter des Ganzen auftreten.

Ebendarin, daß die Vielheit der Welt zur geistigen Einheit wird, spiegelt es sich, daß die Philosophie die Reaktion von Seelen auf die Totalität des Seins ist: denn die Seele weiß sich als Einheit, in ihr — und zunächst nur in ihr — schneiden sich die Strahlen des Daseins wie in einem Punkte. Alles, was das Bewußtsein als das ihm Äußere, als die objektiven Elemente des Seins vorfindet, ist in eine unaufhebbare Getrenntheit gebannt, sei diese das Nebeneinander im Raume, sei sie das Nacheinander in der Zeit, sei sie das logische Außereinander der einzelnen Vorstellungen. Allein indem die Dinge sich im Bewußtsein zusammenfinden, gewinnen sie eine ihnen sonst unerreichbare Einheit. In dem Satz etwa: Leben ist Leiden — gehen die beiden Begriffe zu einem Sinn zusammen, der in keinem von beiden, auch nicht pro rata, liegt, der vielmehr in der völligen Durchdringung beider zu einem einheitlichen Gebilde besteht, wie es weder in den Verhältnissen des Raumes, noch in denen der Zeit irgendeine Analogie findet. Diese Vereinheitlichung ist eine schlechthin unvergleichliche Fähigkeit des Geistes, ja, es ist sein eigentliches, ihn konstituierendes Wesen, sie zu vollziehen. Subjekt und Prädikat durchdringen sich in dem Urteil, das nur im Geiste seine Stelle hat, zu einer Einheit, die die Dinge im Raum, von denen jedes seinen zwar auswechselbaren, aber nie verlierbaren Umfang für sich allein erfüllt, nie auch nur in annähernder oder andeutender Weise gewinnen können. Darum ist die Vereinheitlichung der Welt die eigentlich philosophische Tat, in ihr drückt sich aus, daß hier die Antwort der Seele auf

den Eindruck des Gesamtseins gegeben wird. Wenn aber dieses Gesamtsein an die Seele rührt und in sie hinein will, so muß sie ihm ihre eigne Form geben, muß die Mannigfaltigkeit seiner Inhalte in *einen* Begriff, *eine* Bedeutung, *einen* Wert zu fassen suchen.

Der Wahrheitsbegriff, der sich an dieses Grundwesen der Philosophie heftet, ist in seiner eigentümlichen Gelöstheit von dem Sachgehalt ihrer Behauptungen aufgezeigt worden. Ergab sich dies daher, daß in diese nicht das generelle oder objektive Bild der Welt, sondern das Verhältnis der typisch-geistigen Individualitäten zur Welt niedergelegt ist — so zeichnet sich die Eigenart jenes Wahrheitsbegriffes jetzt noch einmal an dem so entstandenen Bilde selbst. Dieses Bild hat, jenem Ursprung zufolge, die Form der Vereinheitlichung des Gesamtseins und zwar vermittels eines einseitig ausgewählten und als absolut intronisierten Elementes aus ebendiesem Gesamtsein. Anders als um den Preis solcher Einseitigkeit kann unser Intellekt keine Gesamteinheit zustandebringen; unter gleichmäßigem Einbeziehen jeder Seite und Richtung der Wirklichkeit und jeder möglichen Auffassung das Ganze als eine Einheit anzuschauen, würde man als die Kraft eines göttlichen Geistes ansehn. Und dies begründet nun wohl einen entscheidenden Zug der philosophischen „Wahrheit": daß eine Lehre innerhalb der philosophischen Sphäre, festgehalten in der Höhe ihrer Abstraktion, durchaus als zutreffende Wahrheit behauptet und empfunden werden kann, und dabei die Anwendung auf all die Einzelheiten, auf die sie sich als allgemeine Behauptung eigentlich beziehen soll, nicht verträgt. Gerade die tiefsten Gedanken der Philosophie, die doch für die Gesamtheit der Erscheinungen zu gelten beanspruchen und aus dieser Geltung ihre Tiefe zu gewinnen scheinen — gerade diese werden in dem Augenblick unzulänglich, dürftig, widerspruchsvoll, in dem ihre Leistung für die einzelnen Phänomene

und Probleme geprüft wird. Vielleicht liegt der Grund dafür in jenem tiefen Widerspruch, mit dem die Art unsrer Geistigkeit alle philosophische Bestrebung trifft: daß die Forderung des absolut Allgemeinen und All-Einheitlichen sich nur mit einem einseitigen, individuell designierten Inhalt verwirklichen kann. Wir haben in den philosophischen Ideen oft genug Allgemeinheiten, die aber nicht die Allgemeinheiten von Besonderem sind; sondern, aus ihrer Höhe zu diesem herabsteigend, verlieren sie die Giltigkeit, die wir ihnen zusprechen, solange sie in ihrer eignen Sphäre verbleiben und an deren Kriterien, aber nicht an denen der singulären Erfahrbarkeit, gemessen werden. Dies ist ein so merkwürdiges Verhältnis, der logischen Vorstellung vom Allgemeinen und Besonderen, von der überindividuellen Einheit und der individuellen Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, so widersprechend, daß es überhaupt eine Legitimation nur durch Einstellung in einen weiten Kreis verwandter Phänomene des Geistes gewinnen kann.

Nehmen wir an, daß es auf einigen oder vielleicht allen Gebieten ein elementares Material gibt, fundamentale und letzte Erscheinungen, zu denen unser Tatsachensinn gelangen kann: so gewinnen wir, diesen gegenüber verschiedene Distanz nehmend und auf der einen haltmachend, ein andres Bild, andren Normen gehorsam, andre Relationen in sich und zu allen andern zeigend, als wenn wir von einem zweiten Abstand aus geblickt hätten; und jede Hinzufügung eines Bildteiles aus dem letzteren würde das erstere fälschen und sinnlos machen, und so wechselseitig. Die optische Vorstellung eines Hauses aus dreißig Meter Entfernung ist völlig geordnet, einheitlich, verständlich; würde in dieses Bild aber plötzlich ein Abschnitt desjenigen eingestellt, das wir aus einer Entfernung von drei Metern von demselben Hause gewinnen und das in sich genau so richtig und sinnvoll ist, so entstünde eine ganz

unbegreifliche und widerspruchsvolle Vorstellung. Nach der Norm dieses einfachen Verhältnisses erwachsen all die geistigen Gebilde, in die wir die Gegebenheiten der Dinge aufnehmen. Unsere Malerei z. B. ist an eine bestimmte Sehschärfe gebunden; in den Distanzen, in die die Lebenspraxis, von unsrer Organisation bestimmt, uns zu den räumlichen Objekten stellt, gewinnen wir ein bestimmtes Bild von ihnen, derart, daß wir nur bei Entfernungen von relativ geringer Verschiedenheit noch vom „Sehen" ihrer sprechen. Hätten wir aber etwa die Sehschärfe des Adlers, so würden wir eine ganz andre Kunst brauchen und wenn wir uns ein Stück einer solchen innerhalb der unseren dächten, so würden wir es als „falsch" bezeichnen, obgleich es vielleicht sehr viel „genauer" wäre und den letzten objektiven Bestandteilen der Gegenstände sehr viel näher stünde. Nicht anders verhält es sich mit dem übertragenen Sinn der „Distanz" in der Kunst. Die vielfachen Lebenselemente, die in einem lyrischen Gedicht zusammenströmen, haben vom Standpunkt des *empirischen Daseins* aus eine Genauigkeit der Umrisse, einen Reichtum von Beziehungen zu allem möglichen andern, eine verstandesmäßige Verknüpftheit, die sich völlig umbilden, sobald eben die Distanz der lyrischen Kunst ihnen gegenüber genommen wird. Jedes der beiden Genauigkeitsmaße der inneren Bilder gibt eine in sich zusammenstimmende Gesamtvorstellung, und dies ist der Grund, weshalb es ein völliges Mißverständnis ist, wenn man dem Inhalt eines Gedichtes, über ein sehr begrenztes Maß hinaus, mit Kritik vom Standpunkt der empirischen Wahrheit und mit logischer Analyse nachgeht. Die Gesetze der künstlerischen Wahrheit beziehen sich eben sozusagen auf Umrisse der Dinge, die von einer viel weiteren Distanz her gesehen sind und deshalb ganz andre Relationen unter ihnen gestatten, als die Wahrheit der Wissenschaft oder die der empirischen Praxis fordern. Mit dieser verglichen, ist es wieder-

um ein andrer Abstand, in dem sich die Religion hält. Der Gläubige fällt gleichsam aus seinem Stil, wenn er die Bedeutungen und Erwartungen, die Verknüpftheiten und die Tiefen, die innerhalb der religiösen Sphäre an den Dingen haften, auf die Unmittelbarkeit ihres konkreten Nahbildes übertragen will, also z. B. die „Hilfe Gottes", die nur in einem ganz sublimen, das tiefste und allgemeinste Verhältnis zu Leben und Schicksal betreffenden Sinne einen echt religiösen Sinn hat, für die banalen Interessen und Nöte des Tages erwartet. In diesem Sinne hat ein Religionsphilosoph gesagt: „Gott füllt nicht den Löffel, auch nicht den Teller, sondern nur die Schüssel." Obgleich, bloß logisch genommen, der Inhalt des Löffels doch auch aus dem der Schüssel kommt und dadurch dessen Bestimmungen unmittelbar zu teilen scheint, so ist dennoch der Löffelstandpunkt ein andrer als der Schüsselstandpunkt und was für diesen gilt, wird unwahr, sobald es auf die ganz anders distanzierten Bilder, die jener angibt, übertragen wird. So darf man von dem, was man den Sinn des Daseins nennt, nicht fordern, daß es uns jeden Augenblick verständlich mache, da es doch nicht für die Stunde gilt, auch nicht für das Jahr, sondern nur für das Leben — obgleich das Leben aus Stunden und Jahren besteht. Diese Eigentümlichkeit unserer geistigen Struktur: daß ein Allgemeines, das sich doch schließlich an dem Einzelnen und Näheren scheint verwirklichen zu müssen, für dieses nicht ohne weiteres gilt, daß es Bilder und Normen für seine Distanz ausbildet, die sich aus den für seine „realeren" Grundlagen gültigen nicht zusammensetzen lassen — diese bestimmt nun auch den Charakter der metaphysischen Gebilde; indem sie das Dasein einheitlich zusammenfassen, ist die von ihnen verkündete Allgemeinheit dennoch nicht eine solche, unter die die zusammengefaßten Einzelheiten in demselben Sinne gehörten, wie die Eiche, die Tanne, die Linde unter die Bestimmungen des Begriffes Baum, in

dem ihre gemeinsamen Eigenschaften vereinheitlicht worden sind. Wie wir der wesentlichen Züge unsres Charakters sicher sind, als eines festen, unser Leben bestimmenden Seins, und dennoch unsre einzelnen Handlungen keineswegs immer mit ihm in Übereinstimmung, durch ihn gelenkt, finden; wie das Detail unsres Wesens keineswegs dessen tiefste Einheit, in die es doch befaßt scheint, immer bestätigt, ohne uns darum an jenen, gleichsam nach innen hin gefesteten, irre zu machen, so sind wir von der Wahrheit gewisser letzter Allgemeinheiten und Maximen durchdrungen und bleiben es, auch wenn die Einzelheiten, auf die sie eigentlich Anwendung fordern, sich ihrer Gesetzgebung zu entziehen scheinen. Ich führe zwei Beispiele an.

Durch die ganze Entwicklung der Philosophie zieht sich das pantheistische Motiv; immer wieder taucht die Überzeugung auf, daß alle Mannigfaltigkeit und Gegensätzlichkeit des Daseins sein wahres Wesen nicht beträfen; dadurch, daß die Welt nicht dem göttlichen Sein *gegenübersteht*, sondern unmittelbar sein Leben lebt oder Gott das Leben der Welt — dadurch werden alle Teile und alle Augenblicke der Wirklichkeit für den tieferen, in die Substanz eindringenden Blick zu einer unterschiedslosen Einheit des Wesens und des Wertes. Dieser Gedanke, alle Einzelheiten übergreifend und ihren Aspekt von sich aus bestimmend, ist offenbar die philosophische Formung eines Gefühlselementes, das der menschlichen Seele allenthalben, in den verschiedensten Maßen und Wendungen, innewohnt, in manchen philosophischen Geistern aber zum Alleinherrscher über das Weltbild geworden ist. Man mag nun von dieser All-Einheit und Wesensidentität der Dinge noch so innig überzeugt sein — mit ihrer Anwendung auf alle Einzelheiten der Erfahrung dürfte man dennoch scheitern. Xenophanes, einer der ersten Verkünder der pantheistischen Lehre, versichert freilich: „wohin ich auch meinen Geist schwei-

sen lasse, alles löst sich mir in eine Einheit auf"; allein in Wirklichkeit reicht dieser Gedanke doch nicht aus der abstrakten Höhe seiner Geltung in die Niederungen der Erscheinung hinunter. Sokrates und das Tintenfaß, das vor mir steht, den preußischen Staat und einen Moskito in den indischen Dschungeln wirklich als ein metaphysisches Eines und Dasselbe zu denken, wird uns kaum gelingen. Nun wird man freilich einwenden: die pantheistische Vereinheitlichung *solle* gar nicht für zwei beliebig herausgegriffene Dinge, sondern nur für *alle* Dinge gelten, jenem Allgemeinen korrespondiere eben die *Totalität* der Einzelheiten, aber nicht irgendwelche Einzelheiten für sich — ungefähr, wie zwar alle Farben des Regenbogens zusammen das weiße Licht ergeben, aber nicht jedes willkürlich gewählte Paar von ihnen. Allein, wenn nun wirklich nur die Gesamtheit der Dinge als solche der Spielraum jener göttlichen Einheit ist — so ist das ja gerade ein Sinn oder Wert jener Gesamtheit, von dem wir durchdrungen sind, während uns die Unmöglichkeit entgegenstarrt, diesen Sinn und Wert auf die Einzelheiten anzuwenden, die sich in jener Allheit zusammenfassen. Indem es unserm Geist zwar beschieden ist, das Einssein in Gott für *alle* Dinge denken zu können, aber nicht für die *einzelnen* — ist der Unterschied der Distanzen gesetzt; die philosophische Allgemeinheit hat eine Eigengesetzlichkeit und gilt nicht mehr für die aus andrem Abstand gesehenen Einzelheiten, die sie doch, als Allgemeinheit, gerade einzuschließen schien.

Ebenso verhält es sich mit der dem Pantheismus sehr entgegengesetzten Überzeugung, daß die Welt, von der der Mensch überhaupt sprechen kann, nur als seine Vorstellung existiert. Wie sollte das Bewußtsein aus sich herauslangen, um die Dinge, wie sie an sich und für sich sind, in sich hineinzuziehn? Es kann immer nur von seinem eignen Inhalte erfüllt sein, und was es vorstellen soll, kann immer nur von ihm selbst,

durch den Prozeß des Vorstellens, hervorgebracht sein. So überzeugt man hiervon sein mag, so dürfte es doch nicht gut angängig sein, diese rein subjektive Produktion angesichts der einzelnen, unwiderstehlich sich aufdrängenden, dem eignen Ich absolut fremden Erscheinung ernsthaft zu realisieren. In der Sphäre philosophischer Allgemeinheit hat jene Reduktion des für uns überhaupt bestehenden Daseins auf das erzeugende Ich das Cachet logischer Unentrinnbarkeit, eines unmittelbar einleuchtenden Axioms, das die Gesamtheit unsrer Welt von einem beherrschenden Zentrum aus zusammenhält. Blicken wir aber auf den Sternhimmel und auf die grauenhafte Gewalt unsrer Schicksale, auf das Gewimmel der Mikroorganismen und auf die Zufälligkeit und gleichzeitige Unwiderstehlichkeit, mit der das Leben jeder Stunde uns seine Bilder einprägt — so hat der Gedanke: dies alles wäre von dem aufnehmenden Subjekt selbst erzeugt, etwas unüberwindlich Paradoxes. Er hat sozusagen eine Wahrheit für sich und läßt sie nicht für diejenigen Einzelheiten verwendbar und überzeugend werden, aus denen die von geringerer Distanz her gesehene Welt besteht. Das Paradoxe aller großen philosophischen Weltbegriffe besteht darin, daß sie eine absolut allgemeine Behauptung aussprechen, der sich das Besondre, logisch von ihnen Umfaßte, nicht fügen will, und daß wir ihnen dennoch einen Wahrheitswert nicht absprechen können, wie wir es doch sonst vorgeblichen Allgemeinheiten gegenüber tun, sobald sie sich nicht an dem Einzelnen beweisen, dessen Allgemeines sie eben sind. Daran markiert sich die Sonderart der philosophischen Allgemeinheit gegenüber der sonst in der Wissenschaft, der Logik, der Praxis gültigen: die Allgemeinheit wird hier nicht von den Dingen her gewonnen, sondern ist ein über die Gesamtheit der Dinge hin reflektierender Ausdruck für die Art, wie sich je einer der großen geistigen Typen dem Eindruck von Leben und Welt gegenüber verhält: nicht um

eine Allgemeinheit der singulär betrachteten Dinge handelt es sich, sondern um eine Allgemeinheit einer individuell-geistigen, aber dabei typischen Reaktion auf sie. Da dies aber nun in einer verstandes- und begriffsmäßigen Weise objektiviert werden muß (im Unterschiede etwa gegen den in gleicher Weise angeregten Künstler oder religiös produktiven Menschen), so kann es nur durch die Heraushebung und Verabsolutierung eines einzelnen, einseitigen Begriffes geschehen, der jenes Verhalten eben in die Sprache der objektiven Vorstellungen übersetzt. Durch diese Einseitigkeit, in deren Form sich nun dennoch eine zentrale, prinzipiell der ganzen Welt offene Wesensart ausdrückt, entsteht jener eigentümliche Widerspruch zwischen der Allgemeinheit der metaphysischen Behauptungen und der Unfähigkeit, sie am Einzelnen zu realisieren. Denn es scheint, als ob die sachliche, aus der größten Nähe betrachtete Einzelheit immer der Treffpunkt aller möglichen Ideen und Prinzipien wäre. Sehen wir ein isoliertes Stück des Daseins an, so finden wir in ihm fragmentarische Verwirklichungen, angedeutete Gleichzeitigkeiten der allerentgegengesetztesten Grundbegriffe — es ist Einheit und Vielheit, ist Aktivität und Leiden, ist Sein und Werden, ist irgendwie absolut und zugleich irgendwie relativ, es zeigt die Spur des Zusammenhanges mit dem schöpferischen Ganzen des Kosmos oder der Göttlichkeit, aber ebenso die Spur davon, daß unsre menschliche Auffassung ihm seine Bestimmungen geliehen hat. In diesem Nahverhältnis zu den Dingen scheint ihr Bild noch alle metaphysischen Wirklichkeiten wie in Keimen oder undifferenziert einzuschließen und erst davon zurücktretend gewinnen wir ein von e i n e m Gesichtspunkt dominiertes Bild, wobei die Wahl jenes Gesichtspunktes unvermeidlich von der mitgebrachten Geistesart abhängt; und wobei nun ebenso unvermeidlich die so entstandene einheitliche Überzeugung von der Beschaffenheit des Seins keine An-

wendung auf die in der Nahbetrachtung hervortretenden Einzelheiten verträgt. So erklärt sich die Struktur der metaphysischen Allgemeinheiten: nicht für die Besonderheiten zu gelten, als deren Allgemeines sie sich dennoch darbieten.

Auf der Grundlage dieser prinzipiellen Einordnung der Philosophie in den Zusammenhang unsrer Geisteshaltung überhaupt trete ich nun in die Erörterung zweier Begriffe ein, die sich, durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurch, als Zentralpunkte der Vereinheitlichung des Weltbildes, als umfassendste Ausdrücke der geistigen Reaktion auf dessen Gesamtheit gezeigt haben: auf das Sein und das Werden.

Zweites Kapitel.

Vom Sein und vom Werden.

Die selbstverständlichste Bestimmung, die der Geist von der umgebenden Welt aussagen kann: daß diese ist — scheint für das Bewußtsein, sowohl der Gattung wie des Individuums, erst relativ spät hervorzutreten. Das Kind, und offenbar auch der primitive Mensch, nimmt die Dinge, die sich seinem Bewußtsein bieten, ihrem bloßen Inhalte nach hin, ohne die Realitätsfrage zu stellen; die Erscheinungen des Traumes und der Phantasie werden unbefangen in ebendieselbe Reihe geordnet. Es ist kein zutreffender Ausdruck, daß der naive Mensch das Trügerische und Subjektive als dieselbe Realität hinnimmt, wie die Gegenstände der gediegensten Erfahrung. Vielmehr, sein Bewußtsein steht noch jenseits dieses ganzen Gegensatzes; weil er die Täuschung nicht als Täuschung weiß, weiß er auch die Wirklichkeit nicht als Wirklichkeit, sondern weiß nur den *Inhalt* seines Bewußtseins: den andern Menschen und die Sterne, die Landschaft und seinen eignen Leib; und dieser Inhalt, der ebensowohl ein wirklicher wie ein vorgespie-

gelter sein kann, hat sich noch jener Alternative nicht gestellt. Auf frühen Geistesstufen wird der irrealste Schein, die sinnloseste Phantasterei so ohne weiteres in das Leben verflochten, daß wahrscheinlich eine lange und durch die größten praktischen Schwierigkeiten korrigierte Erfahrung dazu gehörte, um Sein und Schein grundsätzlich voneinander zu sondern, um zu entdecken, daß ebenderselbe Inhalt, ebendasselbe „Ding“ das eine wie das andre sein kann; und erst mit diesem Gegensatz dürfte die Welt aus einer Summe qualitativ bestimmter Erscheinungen ein „Sein“ geworden sein. Das Gefühl oder der Begriff aber, der damit bezeichnet ist, wirft diese ursprüngliche Notwendigkeit ab, seines Gegensatzes zu bedürfen, um seinen Sinn zu gewinnen. Das Sein wird als ein Absolutes, Einziges, Allumfassendes gedacht: der erste Triumph des Begriffes, in einer, mit einem Wort bezeichenbaren Einheit die Gesamtheit der Dinge zusammenzufassen, so daß nichts draußen bleibt. Diese Umfassung gelingt dem Begriff des Seins mit einer doppelten Bedeutung. Er bezeichnet einmal den Komplex des Seienden, als das Unendliche und unendlich Mannigfaltige, das „ist“, die Welt des Seins; dann aber das Sein der Welt, die nicht weiter zu begründende Tatsache, daß all diese Dinge eben *sind*; in diesem Sinne ist das Sein das Allgemeine, das allen Weltinhalten, so verschieden und entgegengesetzt sie sein mögen, dennoch gemeinsam ist; dort ist es der gesamte Inhalt der Welt, hier ist es ihre allgemeine Form, dort umschreibt es die Welt von der Vielheit her, die sich eben darin zusammenfindet, daß sie ist, hier von der Einheit her, die dieses Sich-Zusammenfinden der Vielheit bedingt. So oder so verstanden, ist das Sein die reichste oder die ärmste Vorstellung. Man muß sich klarmachen, welche ungeheure Leistung des Geistes in diesem, jetzt so einfach scheinenden Begriff enthalten ist, wie die unabsehbare Fülle der Welt, deren inhaltliche Vielheiten und Fremdheiten niemand zu

einer wirklichen Einheit zusammendenken kann, nun doch in einen Ring geschmiedet ist, unter das Joch dieses einen Gedankens: daß dies alles ist, einheitlich gebeugt. Und nun wirft in der andern, der abstrakten Bedeutung des Seins, der Begriff diese ganze Extensität ab und wird zu der einen Formel, die das Gemeinsame aller Dinge ausspricht. Insofern ist das Sein sozusagen der philosophischste aller Begriffe, er erfüllt am meisten die Vereinheitlichungsaufgabe des Geistes gegenüber der Ganzheit der Welt. Es wird sich freilich zeigen, wie die Verwechslung der beiden Bedeutungen vom „Sein" zum Verhängnis des philosophischen Weltbildes werden kann.

Das Sein pflegt nun dennoch in dieser Absolutheit und Gegensatzlosigkeit seines reinen Begriffes innerhalb der Philosophie nicht unmittelbar zu funktionieren. Es wird ihm vielmehr gewöhnlich eine Qualität zugeschrieben, es wird also in der eben beschriebenen Art irgendein einzelner Inhalt aus ihm herausgezogen, der als der schlechthin wesentliche empfunden und, gleichsam auf das allgemeine Sein sich zurückwendend, mit diesem identifiziert wird: der Geist oder der Wille, das Leben oder das Unbewußte sind in philosophischen Spekulationen das Sein überhaupt geworden. Indem die Dinge dies sind, sind sie überhaupt, das Sein, das, je nach seiner extensiven oder seiner abstrakten Bedeutung, entweder alle Färbungen einschließt oder jede Färbung ausschließt, ist hier von einer einzelnen ergriffen und geht völlig in ihr auf. Oder aber, das Sein bekommt nicht eine besondre Bestimmtheit, sondern es ist eine solche, es gewinnt sein Wesen an irgend etwas, was nicht Sein ist — sei es das Nicht-Sein selbst, sei es das Denken, das sich dem Sein gegenüberstellt, sei es der besondere Inhalt des einzelnen Dinges, der doch noch etwas andres ist, als bloßes Sein, sei es das Werden, das als Grundform des Weltganzen vom Sein nicht umfaßt wird.

Ein großer Teil jener Motive, die das Sein durch eine Spezifikation von ihm zu deuten und zu bedeuten beanspruchen, findet sich in der Seinslehre des Parmenides zusammen. Ihn beherrscht die scheinbar unausweichliche Logik des Gedankens: nur das Sein ist, das Nicht-Sein kann nicht sein. Die einzelnen Dinge sind als einzelne, d. h. in dem, was sie voneinander unterscheidet, eben nicht seiend, denn als seiende sind sie ja alle gleich und dasselbe. Er ist, wie mancher spätere Denker, vom Begriff des Seins hypnotisiert, in dessen dunklen Abgrund alles versinkt, was den Dingen noch außer dem, daß sie sind, anhaftet, also alle Qualitäten, durch die sie zu besondern werden; diese also können nichts als Schein und Trug sein. Nun aber ist das Sein des Parmenides doch noch nicht jener rein abstrakte, alle Weltinhalte übergreifende Begriff; sondern es scheint, als habe er sich unter dem Seienden als solchem das gedacht, was wir die Materie nennen. In der merkwürdigsten und lehrreichsten Weise ist hier eine Abstraktion von unerhörter, alles Frühere weit überwindender Höhe und Freiheit dennoch dem Sinnlichen, Greifbaren verwachsen. Die Dinge (so ungefähr muß seine Überlegung verlaufen sein) sind schwarz oder weiß, warm oder kalt — aber das ist doch nicht ihr Sein, denn jenes wechselt, während sie bleiben. Dagegen, ihre Materialität beharrt bei allem Wechsel ihrer Bestimmungen, *sie* ist jedenfalls immer da, *sie* also ist das Feste und Gleichmäßige, die eigentliche Realität, außer der es keine geben kann.

Es ist eine ungeheure Abstraktion, die ihn von dem, was doch allein gegeben ist, dem Bunten und Tönenden, dem Bewegten und mannigfach Geformten der Dinge zu dem bloßen Stoff zurücktrieb, der all diesem gemeinsam sei, und ihn dieses Gedankengebilde, das niemals als solches geschaut werden, niemals in seiner Reinheit gegeben werden kann, nun gerade als die alleinige Realität ansprechen ließ. Jener Schluß: da nur

das Sein ist, das Nicht-Sein aber nicht, so kann es kein Werden und Vergehn und kein Anderssein geben, da alles dieses ein Nicht-Sein voraussetzt, ein Vorher, ein Nachher, ein Nebeneinander der Erscheinungen — dieser Schluß vergewaltigt ihn bis zu dem Grade, daß ihm das schlechthin Abstrakte, das reine Gedankengebilde der eigenschaftslosen Materie zum allein Realen wird. Eins der staunenswertesten Phänomene der Geistesgeschichte kommt hier vielleicht zum ersten Male auf. Daß rein innerlich erzeugte Vorstellungen als unzweifelbare äußere Realitäten gelten, wenn die Erregtheit des Augenblicks, die Bedürfnisse des Gemütes, die kritiklose Phantasie dahin drängen, ist eine von je und allenthalben bestehende Tatsache. Um aber das Resultat eines begrifflichen Denkens, einer logischen Folgerung als absolute Realität zu verkünden, das ewig Unanschauliche der eigenschaftslosen, unbewegten Materie in der inneren Anschauung als das wahrhaft und einzig Wirkliche zu erblicken — dazu bedurfte es der unerhörten Intellektualität der Griechen, dazu mußte das Motiv der Souveränität des Geistes, mit dem die Griechen der Weltgeschichte der Kultur eine absolut entscheidende Wendung gaben, in seiner ganzen Kraft wirksam geworden sein.

Der Gegensatz, an dem das Sein sich in seinem Wesen offenbart, ist hier, wie gesagt, das Nicht-Sein. Und weil — in der merkwürdigen Vereinigung höchster Abstraktion mit dem naiven Bedürfnis nach Sinnlich-Naturhaftem, wie sie jenes frühe Griechentum charakterisiert — das Sein dem Stoffe gleichgesetzt wird, dem erfüllten Raume, so ist das Nicht-Sein der leere Raum: es kann also keinen leeren Raum geben; und darum auch keine Bewegung, da diese für die Anschauung der Zeit bedeutete, daß Materielles durch unerfüllten Raum hindurch seinen Ort wechselt. Weil das vollständige Sein ja schon überall ist, so kann es keinerlei Wechsel geben, die Materie bleibt eben unter allen Umständen Materie, und alles

Werden und Vergehen ist trügender Schein. Ebenso ist das Sein auch unzerlegbar, denn neben dem Sein kann kein zweites Sein bestehen, das doch auch nur Sein, also kein andres als jenes wäre — und somit keine Mannigfaltigkeit gesonderter Erscheinungen. Es ist das tiefe Gefühl für die Einheit der Dinge, das in dieser wie in jeder Seins-Philosophie zum unmittelbarsten Ausdruck kommt. Das Denken steht hier dem Sein noch nicht gegenüber, als die andre Partei, sondern es wird von ihm mitumfaßt: „dasselbe ist das Denken und das, worauf das Denken geht", und an andrer Stelle: „dasselbe ist das Denken und das Sein". Für die Griechen kann — wir werden dies noch in einem viel reiferen Stadium feststellen — das Denken nur als ein ganz unmittelbares Verhältnis zu seinem Gegenstand Wahrheit sein. Die Souveränität des Geistes bedeutet noch nicht, daß er die Wahrheit als einen inneren Wert seiner selbst, als ein Verhältnis seiner Elemente zueinander erzeuge, das zu den äußeren Dingen nur eine symbolische, eine indirekte, eine durch höhere Instanzen getragene Verbindung hätte; sondern das Denken und das Gedachte müssen einander gleich sein und, in dieser primitiveren Vorstellungsweise, sogar eines und dasselbe sein: die eine Substanz, das reine Sein, muß das Denken gleichsam in sich eingetrunken haben, damit es wahr sei, also im eigentlichen Sinne überhaupt sei. Diese zwei Grundmotive also durchdringen sich in dieser Philosophie des Seins: das Wunder der Tatsache, daß überhaupt etwas ist — dessen Unbegreiflichkeit gewissermaßen dadurch gehoben wird, daß man sich entschließt, es eben nicht als Wunder, sondern gerade als das Fundamentale und Selbstverständliche, alles andre Erklärende zu setzen; und die Leidenschaft der Einheit, die Unerträglichkeit des Bunten, beziehungslos Mannigfaltigen der Welt, das als solches nur als der Betrug der Sinne, als leerer Schall gelten kann, weil es ja schon in der Tatsache,

daß es ist, seine Einheit und zugleich seine Realität gefunden hat.

Vielleicht gehört dies letzte Motiv zu den tiefsten aller Philosophie überhaupt. Nach ihren Eigenschaften und Schicksalen gehen die Dinge in einer unübersehbaren und zusammenhangslosen Vielheit auseinander. Wie will man eine Einheit, die alle Qualitäten umfaßt und mehr ist als eine bloße ideale Voraussetzung, zwischen der Welt der Farben und der der Töne herstellen, zwischen den Kreisungen der Gestirne und den Teilungen der Amöbe, zwischen einem Stück Holz und einem Rembrandtschen Porträt? Aber all diese Bestimmungen sind auch nicht davon abhängig, daß sie wirklich sind. Sie haben einen in Begriffen angebbaren Inhalt, der seine Angebbarkeit, seine Bedeutung, seinen Wert in sich bewahrt, auch wenn er reines Denkgebilde, Anschauung der Phantasie, Forderung eines sittlichen, ästhetischen oder auch willkürlichen Sollens ist. Was also die Dinge als individuell gestaltete, voneinander ihrem Inhalt nach geschiedne erscheinen läßt, das hat eine rein innere Bedeutung, die sich jenseits der Frage vom Sein und Nichtsein hält. Insoweit aber die Dinge sind, haben sie in diesem Sein ihre Gemeinsamkeit und Ununterscheidbarkeit, in die Tatsache der Existenz reichen die Differenzen dessen, was existiert, nicht hinunter.

Nun aber erfolgt der metaphysische Sprung: daß dies Gemeinsame der Dinge als ein Einheitliches gilt, das sie verbindet, zu einer Einheit macht, daß die Substanz alles ist, der gegenüber ihr Verschiedenes ein Unwirkliches ist, ein Schein und Schimmer, ein subjektiver Trug. Die ganze Geschichte der Philosophie entlang wachsen diese drei Begriffe durcheinander und ineinander: das Allgemeine der Dinge, die Einheit der Dinge, die fundamentale Realität der Dinge. Hier liegt die verhängnisvolle Bezauberung, die das Denken von je durch die allgemeinen Begriffe erfahren hat. Es liegt

unzweifelhaft ein tiefes Problem darin, daß Erscheinungen von individueller, selbständiger Existenz, nach räumlichen, zeitlichen und beliebig vielen sachlichen Bestimmtheiten voneinander abweichend, dennoch in irgendwelcher Bestimmtheit übereinstimmen, sie gemeinsam haben sollen, daß ihre sonstige völlige Unvergleichbarkeit ihre Gleichheit in einem Punkte nicht hindert. Der Gedanke scheint gar nicht ausschließbar, daß hiermit eine reale Zusammengehörigkeit — nicht nur eine im vergleichenden Geiste des Betrachters entstehende — unter diesen Erscheinungen offenbar werde; der Doppelsinn des „Gemeinsamen": daß es die gleiche Qualität an verschiedenen Subjekten und den einheitlichen Besitz verschiedener Subjekte bedeutet — erscheint als das sprachliche Symbol dieser Struktur. Es ist, als ob der Geist die Zufälligkeit, die in diesem Vorkommen des Gleichen an im übrigen Ungleichem liegt, nicht ertragen könne und sie in eine innere Begründung und Notwendigkeit dadurch verwandle, daß er die eigenschaftliche Gleichheit zu einer substantiellen, einheitlichen Verbundenheit gerinnen läßt, daß er sie mindestens aus einer den Dingen untergelegten einheitlichen Wurzel wachsen läßt, die die Gleichheit ihrer Erzeugnisse begreiflich mache. Und daraus versteht man den nächsten Schritt: daß dieses den Erscheinungen Gemeinsame auch ihre eigentliche Realität sei. Denn wie sie unmittelbar gegeben sind, eine jede ihre unvergleichlichen und ihre mit andern vergleichlichen Qualitäten in unlöslichem Zusammen darbietend, stehen sie selbständig und fremd außereinander. Die Einheit, die in der Gleichheit gewisser Eigenschaften offenbar wird, kann also nur oberhalb oder unterhalb dieser unmittelbaren Erscheinung liegen. Sie ist entweder weniger als diese, ist eine bloß vom Betrachter vollzogene Abstraktion, ein bloßer „Hauch unsrer Stimme", wie mittelalterliche Denker die Allgemeinbegriffe nannten; oder sie ist mehr, ist die tiefere Wirklichkeit unter der empirischen Wirklich-

keit. Diese Einheit kann so vieles Einzelnes in sich wurzeln lassen, weil sie kraftvoller, fundamentaler, sicherer ist als jedes Einzelne — wie der Staat, der das Gemeinsame vieler Individuen und der Ort ihres Zusammenhanges ist, mehr ist als jedes Individuum, eine unzerstörbarere Wirklichkeit besitzt als ein jedes, und einem jeden, daran teilhabenden, einen Bestand und eine Festigkeit gibt, die er von sich aus nicht hat. Sollen die Einheiten, zu denen die Struktur unsres Denkens die Allgemeinheiten der Dinge konzentriert, nicht ein bloßer Überbau irrealer Reflexion sein, so müssen sie ein Unterbau von unbedingter, mehr als empirischer Realität sein. Was allem Einzelnen so überlegen ist, daß es unendlich vielem Einzelnen gemeinsam sein und es zusammenhalten kann, muß eine gediegenere, tiefer gegründete Wirklichkeit als dieses Einzelne haben, d. h. es kann nur als die eigentliche und absolute Wirklichkeit gelten, der gegenüber jene andre eine bloße Wirklichkeit zweiten Ranges ist. Im Begriff des Seins erfüllt sich dieses Zueinanderstreben der drei fundamentalen Kategorien ersichtlich am vollständigsten und am tiefsten. Nichts Allgemeineres scheint von den Inhalten unsrer Welt auszusagen, als daß sie *sind*, in der Reihe der Begriffe, die von geringem Umfang zu immer allgemeinerer Umfassung aufsteigen, steht zu oberst und abschließend der des Seins, dem das Heterogenste in immer gleicher Weise Raum geben muß. Und weiter: gerade dadurch, daß alle Inhalte der Welt *sind*, daß sie das Sein teilen, gehören sie zu einer Einheit zusammen. Als isolierte, in zufälligen Reihenfolgen, in gegenseitiger Fremdheit mögen sie *gedacht* werden; aber wenn sie *sind*, bilden sie *eine* Welt; in diesem Sinne hieß es schon bei den Griechen, daß jeder Träumende seine eigne Welt hätte, die Welt der Wachen aber nur *eine* wäre. Es ist nicht, wie wenn viele verschiedene Dinge schön sind, von denen doch ein jedes für sich sein kann und ohne durch seine Schönheit mit dem andern

zu einer einheitlichen Welt der Schönheit oder in einer gemeinsamen Wurzel zusammenzugehören (obgleich auch dies eine metaphysische Lehre ist); aber alles, was ist, wird als zu *einer* Realität gehörig empfunden, gleichsam an dem *einen* Sein teilhabend. Und hier bedarf es keines besonderen Schrittes, um in dieser Einheit, zu der das Viele durch sein Gemeinsames wird, die eigentliche Realität unterhalb alles Flusses und alles Truges der Erscheinungen zu finden. Wenn der theologische Metaphysiker, an allen Dingen den Pulsschlag des göttlichen Lebens spürend und in dessen Einheit ihren Sinn findend, Gott als etwas Überempirisches und in der Unmittelbarkeit der Erscheinungen nicht Greifbares verehrt, so ist ihm dieser Gott doch eigentlich das einzig und unbedingt Reale, und daß er nicht da ist wie ein einzelnes Ding, das setzt seine Wirklichkeit nicht herab, sondern gerade nur damit ist deren Fülle und Absolutheit verträglich. Indem Schopenhauer jede Erscheinung von haltloser Unrast, unheilbarem Bewegungsdrange umgetrieben sieht und dies, durch das Bewußtsein des menschlichen Willens gedeutet, als einen einheitlichen, dies ziellose Weltleben lebenden Weltwillen zusammenschaut — ist eben dieser Wille, den keine Erscheinung unmittelbar zeigt, gerade weil er ihr innerstes Wesen ausmacht, eben doch das allein Reale; alle erfahrbare Wirklichkeit aber ist nichtige Erscheinung, ein Schleier, von unsern Sinnen gewebt, der jene absolute Wirklichkeit verhüllt. Wenn statt solcher *qualitativer Bestimmungen* der Wirklichkeit, deren Seinscharakter sich viel tiefer und fester als der der Einzeldinge gründet, nun das Sein selbst jenes Allgemeine und jene Einheit der Welt ausmacht, so ist, deutlicher als dort, dieses Sein die eigentliche und gleichsam unverschiebbare Wirklichkeit, der metaphysische Grund, über den die unmittelbar sich bietenden, in ihren Bestimmungen differierenden Erfahrbarkeiten der Welt als etwas Ideelles und Wurzelloses hinspielen. Es macht

sich hier das Merkwürdige geltend, daß das Sein, das doch als die unmittelbarste, wahrnehmbarste, sozusagen aufdringlichste Tatsache erscheint, in Wahrheit die metaphysischste, ungreifbarste, unbeschreiblichste ist. Alle sogenannte sinnliche Gewißheit kann uns nur der Inhalte der Dinge sicher machen: des Farbigen und des Tönenden, des Harten und des Weichen, des Warmen und des Kalten. Aber daß diese, in ihren Qualitäten wahrgenommenen Dinge *sind* — das liegt für uns jenseits der Wahrnehmung selbst, das ist das schlechthin Unanschauliche. Dies ist, nebenbei bemerkt, der Sinn und Grund der Behauptung von der Kunst, daß sie „interesselos" ist — d. h., daß sie nach der Wirklichkeit der Objekte nicht fragt, sondern nur nach ihrer Erscheinung, nach ihrem „Bilde". Die Sinne können uns das Sein nicht geben, sondern umgekehrt ist es etwas, was wir den Sinnen geben, ein Metaphysisches, das mit der Kunst nichts zu tun hat, weil sie die Sache der Sinne ist, der anschaulichen Inhalte der Dinge. Das Sein kann immer nur hinzugedacht werden, aus einer andern als der unmittelbar dargebotenen Ordnung der Dinge heraus.

Diese Verwebung also der Allgemeinheit, der Einheit und der metaphysisch-übersinnlichen Bedeutung des Seins zieht sich in den mannigfachsten Weisen durch die ganze Geschichte der philosophischen Spekulation. Sie hat ihre klassische Zuspitzung, mehr als zweitausend Jahre nach Parmenides, durch Spinoza erfahren. — Das erste Interesse Spinozas, wie überhaupt der beginnenden Philosophie der neueren Zeit gilt dem Begriff der *Substanz*; d. h. der Gedanke wollte sich einer Wirklichkeit versichern, die an sich selbst notwendig und unbezweifelbar ist, eines absolut Zuverlässigen, das aller Relativität und aller Abhängigkeit enthoben wäre. Ein solches Bedürfnis, etwas völlig Festes in der Welt zu finden, war in einer Zeit besonders begreiflich, in der die Stabilität des

mittelalterlichen Weltbildes aufgelöst und ein auf Bewegtheit, Kraftäußerungen, bloße Relationen der Erscheinungen gestellter Naturalismus an seine Stelle getreten war. In der Renaissance — soweit sie noch in diese Wendung hineinreicht — war die damit gegebene Erschütterung und Haltlosigkeit zunächst durch den Rausch der gewonnenen Freiheit überdeckt, durch den Stolz des Persönlichkeitsbewußtseins, das sich damals aus den kirchlichen und sozialen Bindungen des Mittelalters herausarbeitete, endlich durch den ästhetischen Reiz der Kunst, unter deren Führung jenes naturhafte, im Irdischen zentrierende Weltbild zuerst aufwuchs und die Seelen für sich gewann. Aber jenes Freiheitsgefühl verblaßte mit wachsendem Abstand von den zerbrochenen Bindungen, die Persönlichkeit fand nicht genug Halt in sich, um den von dem geistigen Bilde des Seins her entbehren zu können — bis Kant gerade in der Vorstellungskraft des Ich alle Festigkeit und Gesetzlichkeit dieses Bildes entdeckte und in seinem sittlichen Bewußtsein das einzig Absolute und Sinnvolle des Daseins überhaupt[1]). Und endlich, die Einstellung des Weltbildes unter die Norm der Kunst und der Schönheit scheint ihm nur da, wo sie sich als die Produktivität des Individuums ergibt, Halt und Legitimierung zu verleihen, der Gesamtheit eines Kulturkreises aber nur als vergängliche Illusion zu dienen. Gewiß waren die führenden Denker des 17. Jahrhunderts von der Notwendigkeit und ewigen Gültigkeit der Naturgesetze überzeugt, nachdem Galilei und Kopernikus, Boyle und Newton gewirkt hatten. Allein, es scheint dennoch erst einer späteren Zeit vorbehalten gewesen zu sein, von dieser Gewißheit, die doch nur die von Verhältnissen und Geschehnissen ist, das Bedürfnis nach einem sozusagen substantiell festen Punkt, nach einem Absoluten des Daseins zum Schweigen bringen zu

[1]) Eine genauere Darstellung der Kantischen Grundprinzipien habe ich in meinem Buche: Kant, 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität, gegeben.

lassen. Den Forschern, die ich nannte, war durchgehends noch der theologische Gottesbegriff unentbehrlich. In Spinoza drängte die denkerische Umsetzung dieses Bedürfnisses dazu, es nicht mehr durch einen Glauben an ein Gegenüber der Welt zu befriedigen, sondern durch ein logisch entwickelbares Wissen um die Welt selbst: das Denken der Welt muß in ihr selbst die „Substanz" zeigen, d. h. einen Begriff von unbedingter Festigkeit, der absolut in sich beschlossen und von nichts anderem abhängig ist. Wenn es eine so definierte Substanz gibt, so kann sie nur eine sein und muß unendlich, d. h. allumfassend sein. Denn gäbe es noch eine andre außer ihr und wäre sie endlich, so wäre eben etwas da, das sie einschlösse und ihr damit eine Grenze setzte, so wäre sie nicht in sich beschlossen, sondern in einem andern; und unabhängig kann nur das Unendliche sein, denn ein Endliches hat als solches ein andres Endliches außerhalb seiner und wird unvermeidlich von diesem irgendwie bestimmt. In solcher Verschlingung der Begriffe also erwächst, was zunächst von der „Substanz" zu fordern ist: sie muß unendlich sein, sonst wäre sie begrenzt, also nicht selbständig, und es kann nur eine geben, sonst wäre sie nicht unendlich, sondern hätte ihr Ende, wo die andre beginnt. Daraus folgt aber weiter, daß sie nicht von anderm hervorgebracht, nicht auf Grund von anderm begriffen werden kann; es gibt ja nichts „anderes" außer ihr. Sie ist also der Grund ihrer selbst, sie kann nur aus sich selbst begriffen werden. Die Wirklichkeit von dem, was nicht „Substanz" ist — also von Eigenschaften, Ereignissen, Einzelheiten —, mag von anderem abgeleitet, von außerhalb her logisch verstanden werden; die Wirklichkeit der Substanz aber kann nur aus ihrem eignen Begriff heraus erwiesen werden, aus der Gültigkeit ihres Begriffes folgt, daß sie ist; oder, anders ausgedrückt: daß sie nicht ist, wäre ein logischer Widerspruch. Mit dieser Deduktion, die freilich dem heutigen Denken abstrus und brüchig genug

erscheint, soll das Bedürfnis nach dem schlechthin Festen und Unanzweifelbaren ganz und gar gestillt werden; denn was Sichreres, Verläßlicheres, Absoluteres kann es geben als dasjenige, dessen Nicht-Sein einen logischen Widerspruch bedeutet? das so wenig nicht-sein kann, wie das Runde nicht-rund oder das Schwarze nicht-schwarz sein kann? dessen Sein eine so notwendige Folge seines eignen Begriffes ist, wie das Resultat vier die notwendige Folge des Begriffes zweimalzwei ist, wie überhaupt ein Schlußsatz logisch unausweichlich ist, wenn seine Voraussetzungen da sind? Für diese Substanz braucht Spinoza auch den Ausdruck: Gott. Allein, da sie das Unendliche und Allumfassende ist und nichts außer sich oder sich gegenüber hat, so kann dieser Gott nicht von der Welt getrennt sein, sondern es gibt eben nur diese eine absolute Einheit, für die Substanz oder Gott nur zwei verschiedene Namen sind. Da nun aber die Welt in ihren dargebotenen Erscheinungen keineswegs eine einfache Einheit, sondern ein höchst Mannigfaltiges und Individualisiertes ist, da die Dinge in ihr nicht unendlich sind, sondern Anfang und Ende haben, da keines für sich logisch notwendig ist, sondern seine Notwendigkeit immer nur auf Naturgesetze hin aus andern ableitet — so muß die Substanz Spinozas noch einen näheren und eigentlichen, von ihm selbst aber nicht unmittelbar ausgesprochenen Sinn haben.

Es gibt nun, wie mir scheint, nur einen einzigen Begriff, der mit einer gewissen Plausibilität all jene Bestimmungen der „Substanz" in sich vereinigt: eben der Begriff des S e i n s. Dieser vor allem kann dazu verführen, aus ihm als bloßem Begriff die Realität als Gegenstand zu folgern: das Sein allein scheint dasjenige zu sein, dessen Nicht-Sein ein logischer Widerspruch wäre, das nicht als nicht-seiend gedacht werden kann. Hier liegt der Drehpunkt dieses ganzen Typus von Seins-Philosophien: die Verwechslung des Seins als ab-

strakten Begriffes mit dem Sein als der Gesamtheit der seienden Dinge. Es ist schon richtig, daß das Sein nicht das Nicht-Sein sein kann, oder: daß das Seiende, wenn es ist, wenn es unter den Begriff des Seins gehört, nicht zugleich nicht-sein kann — gerade wie ein Ding, wenn es schwarz ist, nicht zugleich nicht-schwarz sein kann. Es liegt aber gar kein logischer Widerspruch darin, daß das schwarze Ding überhaupt weggedacht werde, und ebensowenig also darin, daß die seienden Dinge überhaupt weggedacht werden. Wenn man einem Objekt eine gewisse Bestimmung zuspricht, so kann man sie ihm freilich nicht zugleich absprechen, ohne gegen die Logik zu verstoßen; spricht man sie ihm aber von vornherein ab, so ist die Voraussetzung des Widerspruchs beseitigt. Wenn die „Substanz" die Totalität der Dinge ist, so ist logisch nur so zu folgern: wenn sie sind, so sind sie eben und können nicht als nicht-seiend gedacht werden; aber daß sie sind, ist keineswegs logisch notwendig. Das Trügerische des Schlusses, der die logische „Notwendigkeit" der Substanz aus dem Satze: die seienden Dinge sind — entfalten will, ruht eben darin, daß das Sein in dem ersten Satzteil eine Bestimmung der Dinge ist, in dem späteren aber die Existenz der so bestimmten Dinge aussagt. An dem ganz ebenso gebauten Satz: die schwarzen Dinge sind — leuchtet ohne weiteres ein, daß er keinerlei logische Notwendigkeit besitzt; er kann wahr oder falsch sein, während der Satz: die schwarzen Dinge sind schwarz, notwendig wahr ist, weil in ihm das Schwarz des Subjekts und das Schwarz des Prädikats den gleichen Sinn hat; ob aber die schwarzen Dinge überhaupt sind, darüber sagt er nichts aus. Nur weil Subjekt und Prädikat des Satzes, daß die seienden Dinge sind, das gleiche Wort: Sein — aufweisen, entsteht der Schein, als hätte er die innere Notwendigkeit des Satzes: die schwarzen Dinge sind schwarz, während er in Wirklichkeit nur die rein tat-

sächliche, anderswoher zu erweisende Wahrheit oder Unwahrheit des Satzes hat: die schwarzen Dinge sind. Soll aber dennoch das Sein schon in dem ersten Satzteil die gleiche Existenz und Wirklichkeit aussagen, wie in dem zweiten, so ist der Satz allerdings logisch notwendig; allein nun wird wieder das, was man von den Dingen erweisen will: daß sie existieren — schon von vornherein in sie hineingelegt, so daß die jetzt zweifellose und selbstverständliche Wahrheit des Satzes dennoch das Sein der Dinge in der Welt der Wirklichkeit so wenig erweist, wie aus der zweifellosen Wahrheit des Satzes: ein rundes Viereck ist ein rundes Viereck — die Existenz eines runden Vierecks hervorgeht.

So ist es das Schicksal der „Substanz", die „durch sich selbst begriffen wird", „deren Begriff ihre Existenz notwendig macht", daß der beweisende Satz entweder nicht logisch notwendig oder, wenn logisch notwendig, ein sachlich leerer Zirkel ist. Und dies ist die unvermeidliche Tragödie jenes Bedürfnisses, eine absolute Festigkeit des Daseins, nachdem der Glaube sie nicht mehr gewährleistet, vermittelst des Denkens zu gewinnen. Die in sich kreisende Notwendigkeit der bloßen Logik wird niemals die Existenz der Dinge aus sich entwickeln, diese vielmehr bleibt eine Tatsache, die als gegebne hingenommen, aber nie mit der unbedingten Notwendigkeit, wie jene Sehnsucht sie verlangt, begriffen werden kann. Es wird jederzeit eines der denkwürdigsten Vorkommnisse der Geistesgeschichte bleiben, wie das Bedürfnis nach dem absolut Sichern und Unbezweifelbaren, das ja seine Wurzeln gar nicht in bloßen Erkenntnisinteressen, sondern in dem gesamten Verhältnis des Menschen zur Welt hat, hier seine Befriedigung vermittelst der bloßen Erkenntnis sucht; diese tiefgelegne Unangemessenheit rächt sich sozusagen damit, daß die Stärke des Bedürfnisses gegen den Selbstbetrug und die Leerheit

jenes logischen Verfahrens blind gemacht hat. — Aber die Notwendigkeit, die das Denken dem Sein zu gewinnen glaubte, bedeutet noch etwas weiteres, was sachlich vielleicht nur ein andrer Ausdruck für diese Notwendigkeit ist, seelisch aber einem besonderen Bedürfnis entspricht: daß das Sein logisch bewiesen, aus sich selbst verstanden werden soll, das macht es zu etwas Vernunftmäßigem, das löst das Dunkle, Irrationelle, Fatumsmäßige, das in der Tatsache des Seins überhaupt liegt. Daß es eine Welt gibt, ist die schlechthin harte Tatsache, diejenige, in die unsre Vernunft nicht eindringen kann; für Schopenhauer wie für die indische Philosophie wurde das Grauen, mit dem sie dem Sein gegenüberstehn und dessen Unbezwinglichkeit fühlen, zum leitenden Affekte in ihrem Denken; und vielleicht gibt es nur wenige Philosophen, die dieses Grauen nicht irgendwie empfunden hätten. Spinoza aber überwand es auf die radikalste Weise, indem er sich entschloß, das Sein zu lieben — das Sein bloß als Sein. Aber dazu mußte er, eine Natur von einer bis zur Mystik übersteigerten Intellektualität, das Sein eben verstehen: wie sollte man, so fragt er, etwas nicht lieben, dessen Notwendigkeit man einsieht? Er liebt das Sein — oder, wie er sagt, Gott —, weil er es als notwendig begreift, und zwar in jener unbedingten Notwendigkeit, die es nicht aus einem andern, sondern aus sich selbst, aus seinem eignen Begriff, gewinnt. Er kann das dumpfe Verhängnis des Seins nicht ertragen, sondern muß es logisch durchleuchten, als Vernunftmäßiges begreifen, damit er es lieben könne.

Die logische Kritik solcher Fehlwege des Denkens ist an und für sich von geringem Belang; fruchtbar ist nur die Erkenntnis, wie so große Denker trotz ihrer Irrigkeit an ihnen festhalten konnten und welche Bedeutung ihnen trotz dieser zukommt, welches tiefe Bedürfnis oder welche wertvolle Bestrebung

sich mit ihnen offenbart. Der Begriff des sich selbst beweisenden Seins aber zeugt außer von jener Sehnsucht nach einer unbedingten Festigkeit des Daseins noch von einer andern: nach seiner Einheit. Der ganze Irrtum beruhte doch darauf, daß der abstrakte Begriff des Seins, der als solcher gültig und das unmittelbare Gegenteil des Nicht-Seins ist, mit der Gesamtheit der seienden Dinge verwechselt wurde, deren Nichtsein keineswegs etwas Undenkbares, logisch Ausgeschlossenes ist. Allein indem diese Verwechslung das Seinsmoment an den seienden Dingen alles andre überwuchern ließ, indem nur die Tatsache, daß sie sind, ihr Rätsel und die Lösung ihres Rätsels enthielt, kam damit die Überzeugung von der Einheit alles Seienden zum leidenschaftlichsten Ausdruck, die Sicherheit darüber, daß alle Unterschiede ihrer Inhalte die Welt nicht zerreißen, daß durch sie alle hindurch das Sein — „die Substanz oder Gott" — lebt und sie alle in Eins lebt. Die ganze abstruse Logik des Substanzbegriffs wird bei Spinoza von dem tiefen Gefühl getragen, daß in jedem Stück des Seins das Ganze da ist, ja daß es eigentlich gar kein Stück gibt, sondern nur das Ganze. Insofern das Einzelding *ist*, ist es ja dasselbe wie jedes andre und die Totalität des Seins ist in ihm. Insofern es aber *Einzelding* ist, ermangelt es eben der Totalität, es ist dann die Totalität unter Abzug alles dessen, was dieses eben nicht ist. Auch diese großartige Auffassung: daß jede Individualität als solche eine Verneinung der Gesamteinheit des Daseins wäre — ruht in ihrer logischen Verankerung auf jener Verwechslung der beiden Seinsbegriffe. Das Sein als die allgemeine Bestimmung der Dinge, als der nicht weiter erklärbare Zustand des Wirklichen, kommt dem Individuellsten und Unvollkommensten in vollem Maße zu, da es von ihm überhaupt kein geringeres Maß gibt; aber dem nun schiebt Spinoza das Sein im Sinn der Gesamt-

heit aller Dinge unter, für den es richtig ist, daß das Individuelle eine „Negation“ ist, daß es seine bestimmte Grenze, die seine bestimmende Form ist, dadurch hat, daß alles andre außerhalb seiner ist, nicht es selbst ist. So unhaltbar also auch die Logik der Vorstellung von der individuellen Bestimmtheit als der Verneinung des Seins ist, so bezeichnet sie doch den einen Pol eines im Tiefsten bedeutsamen Dualismus der Lebensauffassung: ob alle Sonderform der Daseinsteile etwas eigentlich Irreales ist und deshalb, wie auch immer entstanden, zur Auflösung in das absolut Allgemeine und Eine bestimmt, ein Schimmer, hinhuschend über die Ungeschiedenheit der göttlichen Substanz, die allein ist — oder ob etwa diese, das wahre und definitive Sein, sich gerade in den besonderen Formen darstellt, ob die Individualität der Existenzen ihren eigentlichen Sinn und Wert trägt.

Diese letztere Wendung hat am vollkommensten vielleicht Schleiermacher vollzogen. Während die Seinsphilosophie die letzte Einheit der Dinge, die sie zu einem Ganzen zusammenbindet, in dem sozusagen Nächstliegenden sucht: in dem, was den Dingen gemeinsam ist, worin sie einander gleich sind — stellt sich für Schleiermacher das Eine und Absolute gerade in der Form des Individuellen und Unvergleichlichen dar. Alles Wirkliche, lehrt er, ist individuell; aber damit reißt sich nicht ein jedes egoistisch und im Grunde haltlos von jedem andern ab, sondern jede Sondergestalt ist nur eine besondre Realisierung der Gesamtkraft des Universums. Die Art, in der das göttliche Sein existiert, ist: daß es an jedem Punkte sich anders als an jedem andern äußert. Dies ist sozusagen das Urphänomen. So gut wie das Universum in der Form absoluter Einheit und Ungeschiedenheit existieren könnte — was ja auch die Meinung der Seinsphilosophen ist —, so gut besteht es nach der des metaphysischen Individualisten in der Form absoluter Individualität jedes Ele-

mentes; nach der Ursache, weshalb es so besteht, kann man so wenig fragen, wie danach, weshalb es überhaupt besteht, denn diese Form ist mit seinem Bestehen identisch. Man muß diesen Gedanken genau von einem andern sondern, der manches Ähnliche und Berührende besitzt: daß die Individualität der Wirklichkeiten gewissermaßen eine Arbeitsteilung sei — als läge jedem Stück der Welt eine Teilleistung ob, und gerade also, weil jedes dem andern ungleich ist, ergänzten sie sich alle zusammen zum einheitlichen Ganzen. Dieses Motiv gewinnt seine schönste und tiefsinnigste Ausgestaltung in der Analogie der Welt mit einem Organismus, oder vielmehr in dem Begreifen der Welt als eines Organismus, dessen Glieder, unvergleichbar an Gestalt und Funktion, eben dadurch wechselwirkend den Lebensprozeß der Welt in seiner Vollkommenheit tragen. Allein jene Individualitätslehre hat einen andern metaphysischen Nerv. In ihr gilt der Einzelne nicht als ein Glied der Welt, was ihm eben doch eine Unvollständigkeit zumuten würde, ein Angewiesensein auf andres, so daß die Deutung des Besondersseins als Ergebnis eines Abzuges vom Ganzen, als dessen partielle Negation, noch nicht absolut überwunden ist. Für Schleiermacher aber ist das einzelne individuelle Sein unmittelbar und ohne Kooperation mit anderem die Darstellung des Universums, ist dessen Gegenbild — denn wie es nur eine Welt gibt, so gibt es jedes Individuum nur einmal; seine Unvergleichlichkeit ist nicht ein Mittel, durch das es sich mit andern zusammenordnen kann, sondern der definitive Sinn, der jedes Ding zur Offenbarung, zum Pulsschlag des Absoluten macht, in dem dessen ganzes Leben lebt. Für den Pantheismus und alles, was an ihn rührt, hat das Besondre ein wirkliches Leben nur in der Form des Allgemeinen, für diesen metaphysischen Individualismus aber hat umgekehrt das Allgemeine sein Leben nur in der Form des

Besonderen; es ist nicht jenseits dessen, wie etwa ein Gedanke, der sich, in sich einheitlich, dann noch in dem Nacheinander unterschiedner Worte ausspricht, sondern das Absolute, Göttliche, Unendliche des Daseins lebt unmittelbar und untrennbar in dem Unvergleichlichen, oder richtiger: als das Unvergleichliche jeder individuellen Gestaltung. Ein tiefster Unterschied der Ansicht von allem Dasein — insbesondre auch vom menschlichen — ist darin ausgesprochen, ob in jener All-Einheit die Sonderform des Einzelwesens nur gleichsam durch ein gegenseitiges Einengen und Begrenzen zustandekommt, dadurch, daß das Unendliche sich verringert und verneint — oder ob die Individualität sich von innen heraus ihre Form bestimmt, nicht als ein Minus, sondern als ein durchaus Positives, durch eignes Wachstum und Bestimmung aus der Ursprünglichkeit des eignen Wesens heraus; ob die individuelle Gestaltung ein eigentlich Unwirkliches ist gegenüber der Realität des undifferenzierten Unendlichen und Allgemeinen oder umgekehrt das eigentlich Wirkliche, in dem allein das Unendliche und Allgemeine lebt.

Wie nun die Philosophien des Seins die metaphysische Betonung der — eigentlich unbewegten — Einheit einzuschließen pflegen, so verbindet sich die Philosophie der Vielheit mit der des Werdens und der Bewegung. Wo die Einheit des Seins das kosmische Gedankenbild vorbehaltlos beherrscht, muß die Bewegung in diesem Bilde zurücktreten, ja im letzten Grunde verschwinden. Denn Bewegung kann immer nur die Teile eines Ganzen, relativ zueinander, betreffen. Das Ganze ist in Ruhe — wohin sollte es sich bewegen, da nichts außer ihm ist, wohin es gelangen könnte? Selbst wenn man sich schematisch ein kugelförmiges, um seinen Durchmesser als Achse rotierendes Ganzes dächte, so würde es, trotzdem jeder seiner Teile fortwährend die Stelle wechselte, doch als Ganzes an seiner Stelle bleiben

und von einem ihm jenseitigen Punkte aus, für den keines seiner einzelnen Elemente, sondern nur das Ganze als einheitlicher Umfang gesehen wird, unbewegt erscheinen.

Nur jenes vorhin angedeutete Bild mag das Werden und die Einheit der Wirklichkeit zusammenschließen: sobald der Weltprozeß als das organische Sich-Entwickeln eines einheitlichen Kernes vorgestellt wird. Das Leben ist die einzige uns bekannte Existenzform, in der ein mit sich identisch bleibendes, unzerlegbares Wesen sich durch eine kontinuierliche Reihe von Formveränderungen hindurch erhält, und nur wenn wir die Bewegtheiten der Wirklichkeit unter dem Bilde der Stadien eines Lebensprozesses betrachten, sind sie mit der ungebrochnen Einheit der Welt, des Trägers dieses Prozesses, zu vereinigen. Wie aus weiter Ferne und noch ganz gebunden klingt diese höhere Einheit über dem Gegensatz der Seins- und der Werdensmetaphysik schon in der ersten und — so weit ihre Fragmente zu urteilen gestatten — monumentalsten Philosophie an, die die Welt vom Werden aus gedeutet hat, in der des Heraklit.

Er ist der erste Denker, der das Wesen der existierenden Welt darein setzt, daß sie sich bewegt; aller Stoff löst sich ihm auf in das, was mit ihm vorgeht. An die Stelle des bestimmten Seins tritt ihm das ewige Ineinanderübergehen der Gegensätze, der Tod der einen Gestaltung wird zum Leben der andern. Und wie alles Einzelne, so ist ihm die Welt als ganze in stetem Werden und Vergehen begriffen, das Weltsein ist das endlose Spiel, in dem die Gottheit die Welt in ihr Urelement zurücknimmt und wieder aus ihm erwachsen läßt. Nur in so ununterbrochenem Werden erhält sich das Sein: die Welt gleicht einem Mischtrank, der sich zersetzt, wenn er nicht fortwährend umgerührt wird. Nur dadurch, daß der immer abfließende Stoff durch immer zufließenden ersetzt wird, kann eine Form beharren, und

jedes Sein ist wie das des Flusses, in den wir nicht zweimal hinabsteigen können, ohne daß er sich inzwischen erneuert hätte. Einer der reinsten Typen der philosophischen Begriffsbildung ist hier beobachtbar. An der Erfahrung, daß unter der anscheinenden Beharrung und inneren Einheit, mit der Dinge sich darbieten und erhalten, sich in Wirklichkeit Bewegungen, Wandlungen, Gegensätze verbergen — an dieser Erfahrung bleibt er hängen, sie allein kann er seinem Naturell nach wirklich aufnehmen. Wie für den Philosophen des Seins die Erfahrung, daß in allem Wechselnden etwas beharrt, so wächst für den Philosophen des Werdens die andre: daß in allem Beharrenden etwas wechselt, zum Weltbild aus. Die Leidenschaft, mit der diese Geister je eine Kategorie des menschlichen Weltverständnisses zur absoluten Form des Ganzen machen, läßt sie die Erfahrung des Entgegengesetzten überhaupt nicht machen. Das eigentümliche Verhältnis oder Mißverhältnis zwischen der unendlichen Vieldeutigkeit der Welt und den beschränkten Deutungsmitteln des Menschen ist in diesen grandiosen Einseitigkeiten der Weltauffassung zu seinem zugespitztesten Ausdruck gekommen.

Es ist nun vom äußersten Werte für das Verständnis philosophischer Begriffsentwicklung, zu beobachten, daß der Begriff des Werdens und der Relativität, der das Denken Heraklits unumschränkt beherrscht, von ihm dennoch nicht zu völliger abstrakter Reinheit gebracht worden ist. Er weiß das Werden nicht anders zu bezeichnen, denn als ein Verhältnis von Sein und Nichtsein, als ein Zugleich oder eine Ausgleichung von Gegensätzlichkeiten, von denen eine jede doch noch ein gewisses festes Sein besitzt, als eine E i n h e i t der beiden Zustände, die es vermittelt: dessen, aus dem ein andrer wird, und dessen, der aus einem andren wird. Jugend und Alter, Heilsames und Verderbliches, Tag und Nacht, Leben

und Tod seien eines und dasselbe. Er fühlt die Einheit des Werdeprozesses, der so gegensätzliche Stadien einschließt, aber mit seinen unbehilflichen Denkmitteln — und freilich auch aus einem spezifisch griechischen Instinkt heraus, auf den ich nachher eingehe — kommt er von dem Sein, das er doch überwinden will, nicht los, er kann es gleichsam nur dadurch paralysieren, daß er jedesmal seine Verneinung als mit ihm identisch setzt, daß die Gegensätze Eines wären. Wenn er schon einmal mit voller Klarheit sagt, daß wir nicht zweimal in denselben Fluß hinuntersteigen können, so drückt er das dann wieder so aus: wir steigen in den Fluß hinab und wir steigen nicht hinab. Nicht anders, wenn er die Relativität der Begriffe: Anfang und Ende, Gut und Schlecht, Oben und Unten ausdrücken will — in denen die Bewegtheit, die dort die Realität der Dinge betraf, gleichsam ihre begrifflichen Inhalte ergriffen hat. Er kann offenbar noch nicht ausdrücken, daß sie ihren Sinn an ihrem gegenseitigen Verhältnis haben, sondern bleibt immer dabei, daß sie eines und dasselbe sind. Wie mit der Seinsphilosophie die metaphysische Einheit der Dinge, so ist mit der Werdensphilosophie der metaphysische Gegensatz unter den Weltelementen verbunden: der Streit ist für Heraklit der Vater aller Dinge, er hat das tiefe Gefühl für die Spannung der Dinge gegeneinander, für die Entschiedenheit des Ja und Nein, in dessen Formen der Weltprozeß sich vollzieht. Und wie sein Wissen um die Alleinherrschaft des Werdens ihn doch nicht dem Banne des Seins entziehen kann, so ist ihm der Kampf und die Entzweiung der Erscheinungen doch die Form ihrer tiefern Harmonie. Alles ist ihm wie Männliches und Weibliches, mit deren Gegensatz erst das Leben entsteht, wie die Spannung der Leier und des Bogens, die ihr Zusammenstimmen trägt, wie der Kampf unter den Menschen, der die einen zu Sklaven, die andern zu Freien

macht und damit ihre Organisation und gerechte Ordnung erzeugt. Zum erstenmal deutet sich hier die Idee einer Weltvernunft an, deren Gesetzlichkeit in jedem Werden und Vergehen, jedem Streit und Widerspruch liegt, ohne selbst in diese dualistischen Formen hineingezogen zu werden. Mit diesen Andeutungen, die uns freilich aus den überlieferten Fragmenten nur wie ein ganz ferner Klang erreichen, erhebt sich Heraklit über den Gegensatz von Sein und Werden: ein in sich notwendiger Sinn, die Allgemeinheit eines zeitlos gültigen Gesetzes, steht über der Wirklichkeit und bindet die unzähligen Stadien des rastlosen Geschehens und die Unversöhntheit der Gegensatzpaare, in denen ein Glied immer die Verneinung des andern ist, zu Ordnung und Maß zusammen. Es ist begreiflich, daß gerade der Philosoph des Werdens diesen Gedanken der Weltvernunft konzipiert hat: denn er bedarf dieses Haltes viel mehr, sein Weltbild weist auf dieses Höhere, vom Sinn und der Idee aus Vereinheitlichende viel dringlicher hin, als eines, das von vornherein nur die Einheit des undifferenzierten Seins als Wirklichkeit anerkennt.

Daß nun Heraklit, wie ich erwähnte, bei alledem für das Werden keinen scharf begrifflichen Ausdruck findet, sondern es immer nur aus Sein und Nichtsein zusammensetzt, das wird daraus begreiflich, daß die ganze Ideen- und Idealbildung des griechischen Geistes auf ein festes, geschlossenes, substantielles Sein ging. Darum ist schließlich Parmenides viel mehr der eigentlich griechische Philosoph als Heraklit, und darum hat Plato, als er beider Lehren ihrem Wahrheitsgehalte nach vereinigen wollte, das heraklitische Fließen für das Gesetz der trügerischen, zufälligen, im Grunde unwirklichen Sinnenwelt erklärt, dagegen der Ideenwelt, die allen Erscheinungen verliehe, was an Realität in ihnen ist, das absolute Parmenideische Sein zugesprochen. Die

Wirklichkeit des griechischen Lebens war unstet, zerrissen, problematisch genug; aber darum suchte ihr Denken die beruhigte Gewißheit des Seins und suchte es als die eigentlichere und gediegenere Realität dieser schwankenden und widerspruchsvollen Welt selbst oder als ihr Ideal, das doch nicht schlechthin jenseits ihrer ist. Es ist das Erhabne in diesen Ideen der Griechen, daß sie die Ergänzung und den Gegensatz zu dem empirisch gelebten Leben bilden und ihm dennoch irgendwie fühlbar einwohnen. Die Indianer ersehnen für das Jenseits ihre Jagdgründe, die Germanen turnieren und zechen in Walhall, die alten Juden träumen nur von der Fortsetzung und Erweiterung des Lebens in Familie und Stamm bis ins tausendste Glied. Ja selbst die Lebensverneinung, in der die Inder den Sinn des Lebens sehen, war nur eine Steigerung und Verabsolutierung der Indolenz und Tatenlosigkeit, in der die Wirklichkeit ihres irdischen Lebens verlief. Erst die Griechen haben die wahre Unabhängigkeit ihrer metaphysischen Ideen und Ideale von der Gegebenheit ihres Lebens und das gibt ihrer Geistigkeit jene unvergleichliche Spannweite und gleichzeitige Abrundung und Ausgeglichenheit — welche letztere freilich so lange fälschlich für eine Eigenschaft ihres tatsächlichen Lebens gehalten worden ist. Dies ist wohl der Zusammenhang, aus dem heraus ihre ganze philosophische Begriffsbildung zu dem Sein hin gravitiert, zu dem Gegensatz, der Ergänzung und doch zugleich der tieferen Wahrheit der wechselnden, vielspältigen, von fortwährenden Erschütterungen bedrohten Erscheinung des Lebens. An dem Substantiellen, dem Sein, dem in irgendeinem Sinn Stabilen haftet ihr Denken in dem Maße, daß sie, mindestens in ihrer klassischen Epoche, das Werden nicht als einen in gleichem Maß fundamentalen, weltbildenden, absolut primären Begriff herausarbeiten. Sie kommen nicht davon los, daß die

Erscheinungen, die nicht als Sein anzusprechen sind, eben aus Sein und Nichtsein zusammengesetzt seien. Dies ist der letzte Grund für die berühmten Einwürfe, die Zeno gegen den Begriff der Bewegung richtet. Der scheinbar fliegende Pfeil müsse in Wirklichkeit ruhen, da er doch in einem einzelnen Augenblick in einem bestimmten Raumabschnitt sei; dieser aber ist nur genau so groß wie der Pfeil selbst und gibt ihm deshalb keine Möglichkeit der Bewegung: in diesem Augenblick also ruht er. Da nun die gesamte Zeit aus Augenblicken besteht, so ruht der Pfeil also immer. Anders ausgedrückt: wo ein Ding ist, kann es sich nicht bewegen, denn da ruht es eben; wo es nicht ist, kann es sich auch nicht bewegen, denn dort kann es überhaupt nichts tun. Die Bewegung wird also in fest umschriebne Momente zerlegt, in deren jedem ihr Träger in einem fest umschriebnen Raumteil ist oder nicht ist. Daraus ergibt sich der ganze Widerspruch, denn die kontinuierliche Bewegung läßt sich nicht auf solche Festigkeiten reduzieren, sondern ist von vornherein und ihrem unmittelbaren Wesen nach ein Gleiten von einem Punkt zum andern, ein Hindurchgleiten durch einen jeden. Das Bewegen oder das Werden ist ein eignes Verhältnis der Dinge zu Räumlichkeit oder Beschaffenheit, aber nicht aus einer Summe von fixierten Lagen oder von Seinszuständen zusammenzusetzen. Freilich liegt dieses letztere der rationalistischen Klarheit und Begrifflichkeit, die die Entdeckung und die Sehnsucht des klassischen Denkens war, sehr viel näher, als das Anerkennen des Werdens als einer völlig primären Kategorie; in ihm scheint tatsächlich etwas Dunkles, ja Mystisches zu liegen, und erst eine viel entwickeltere Stufe des Denkens findet nicht mehr in der Einfachheit des Seins die alleinige, alles Begreifen bedingende Instanz, sondern gibt seiner Auflösung im Werden die koordinierte, ja vielleicht die tiefer begründende Stellung.

Jedenfalls wird aus jener historischen Struktur der Begriffe verständlich, wieso Heraklit, der seinem ganzen Naturell nach nur mit dem absoluten Begriff des Werdens auf den Eindruck der Welt antworten konnte, dies dennoch nur mit begrifflichen Ausdrücken tat, die das Werden doch wieder an den Fixiertheiten des Seins und ihren jeweiligen logischen Gegenteilen, an der bloßen Synthese von Sein und Nichtsein festhielten.

Die Philosophie Heraklits ist, in der Form ihrer auf uns gekommenen Bruchstücke, vielleicht die lapidarste, die die Geschichte der Philosophie besitzt; die extensivste andrerseits, die sich in dieser findet, ist gleichfalls eine Philosophie des Werdens: die Hegelsche, zu deren Skizzierung nach der Seite des Werdens-Problems hin ich mich jetzt wende. Meine ausführliche Darlegung hat den Zweck, eine einzige Formel Hegels: „die Selbstbewegung der Idee" zu deuten; in ihr ist alles zusammengefaßt, wodurch diese Philosophie als eine einzigartige Ausgestaltung des metaphysischen Werdens erscheint. — Seitdem die Hegelsche Spekulation ein Gemeingut des gebildeten Deutschlands war, hat sich in den gleichen Kreisen das Maß der Abstraktion im Denken und das Gefühl für den Wert der Begriffe unermeßlich gewandelt; die fundamentalen Motive Hegels — die keineswegs so veraltet sind wie ihr Ausdruck, in denen sich vielmehr ein Grundverhalten des Geistes zum gesamten Weltbild in voller Originalität und Tiefe offenbart — werden deshalb nur auf Wegen und Umwegen darstellbar sein, die mit den seinigen nicht zusammenfallen. Es ist vielfach auch innerhalb der Geistesgeschichte unvermeidlich, so zu verfahren wie der Natur gegenüber: die Wege, auf denen wir das Eintreffen eines Ereignisses (z. B. eines astronomischen) berechnen, haben nicht das geringste mit dem realen Verlaufe der natürlichen Ereignisse zu tun. Aber dieser führt zu einem Punkt, an dem

er mit jener Berechnung zusammentrifft: das Endergebnis der Rechnung, aber nicht ihr Weg deckt sich mit dem ihres Gegenstandes. So also muß versucht werden, die entscheidenden Begriffe Hegels mit Mitteln und von Voraussetzungen aus zu gewinnen, deren er selbst sich nicht bedient hat.

Innerhalb der Geschichte unsres Geschlechtes sind eine große Reihe von Gebilden entwickelt, die durch subjektive psychologische Erfindung und Arbeit geschaffen sind, aber, nachdem dies geschehen ist, ein eigentümliches objektives, geistiges Dasein jenseits der einzelnen Geister gewinnen, die sie ursprünglich produziert haben oder sie nachträglich reproduzieren. Dahin gehören z. B. die Sätze des Rechts, die moralischen Vorschriften, die Traditionen jedes Gebietes, die Sprache, die Erzeugnisse der Kunst und die der Wissenschaft, die Religion. Dieses alles ist freilich an irgendwelche äußerliche Gestaltungen gebunden, an Gesprochnes und Geschriebnes, an Sichtbarkeiten und Fühlbarkeiten. Aber weder diese dinglichen noch die persönlichen Träger erschöpfen in ihrer zeitlichen Bedingtheit den Sachgehalt jener geistigen Tatsachen und die besondre Form seiner Existenz. Der Geist, der etwa in einem gedruckten Buch investiert ist, ist zweifellos in ihm, da er aus ihm herausgewonnen werden kann. Aber in welcher Art kann er darin sein? Es ist der Geist des Verfassers, der Inhalt seiner psychischen Prozesse, den das Buch enthält. Allein der Verfasser ist tot, sein Geist als psychischer Prozeß kann es also nicht sein. So ist es also der Leser, dessen seelische Dynamik aus den Strichen und Kringeln auf dem Papier Geist macht. Allein dies ist durch die Existenz des Buches bedingt und zwar in einer prinzipiell andern und unmittelbareren Weise, als es etwa dadurch bedingt ist, daß dieses reproduzierende Subjekt atmet und lesen gelernt hat. Der Inhalt, den der Leser in sich als lebendigen Prozeß

bildet, ist in dem Buch in objektiver Form enthalten, der Leser „entnimmt“ ihn. Wenn er ihn aber auch nicht entnähme, so würde das Buch darum dieses Inhaltes nicht verlustig gehen und seine Wahrheit oder Irrigkeit, sein Adel oder seine Gemeinheit ist ersichtlich gar nicht davon abhängig, wie oft oder selten, wie verständnisvoll oder nicht verstehend der Sinn des Buches in subjektiven Geistern wiedererzeugt wird. Diese Existenzform haben all jene Inhalte, religiöse oder rechtliche, wissenschaftliche oder irgendwie traditionelle, ethische oder künstlerische. Sie tauchen historisch auf und werden historisch beliebig reproduziert, aber zwischen diesen beiden psychischen Verwirklichungen besitzen sie eine Existenz in andrer Form und erweisen damit, daß sie auch innerhalb jener subjektiven Realitätsformen als etwas mit diesen nicht Erschöpftes, als etwas für sich Bedeutsames subsistieren — zweifellos als Geist, der mit seinen sinnlichen Anhaltspunkten sachlich nicht das Geringste zu tun hat, aber objektiver Geist, dessen sachliche Bedeutung unberührt über seiner subjektiven Lebendigkeit in diesem oder jenem Bewußtsein steht. Diese Kategorie, die es gestattet, Übermaterielles in Materiellem und Übersubjektives in Subjektivem aufzuheben, bestimmt die ganze historische Entwicklung der Menschheit, dieser objektive Geist läßt die Arbeit der Menschheit ihre Ergebnisse über alle Einzelpersonen und Einzelreproduktionen hinaus bewahren.

Und eben diese Kategorie gilt, wie für das historische Dasein, so der Natur gegenüber. Die begrifflichen Formulierungen des natürlichen Geschehens, die wir Naturgesetze nennen, stehen ebenso jenseits dieses Geschehens, als einzelner zeitlicher Realitäten, wie jenseits der seelischen Vorgänge, mit denen einzelne Subjekte sie vorstellen. Die mathematische Formel, die die Bewegung zweier Materienmassen für alle Zeiten ausdrückt und zu berechnen ge-

stattet, ist doch in diesen Massen und in dem sinnlichen Bilde ihrer Bewegung nicht enthalten; die Tatsachen der Materialität laufen ab, gleichviel ob jenes rein geistige Gebilde, das den menschlichen Denkmitteln und -formen entspricht, existiert oder nicht, gerade wie, von der andern Seite gesehen, der Inhalt dieses Gesetzes gültig ist, gleichviel ob es in irgendeinem Moment der Weltexistenz etwa keine Materie gäbe; dieser zeitliche Zufall berührt die Zeitlosigkeit des Gesetzes nicht. Ebenso gleichgültig aber verhält sich diese zu der Tatsache ihres Entdeckt- und Nach-Gedachtwerdens in menschlichen Seelen. Die Materienmassen haben sich in jenem Verhältnis angezogen, bevor Menschen es formulierten, und werden es noch tun, wenn es keine Menschen mehr geben sollte; denn das Naturgesetz wird „gefunden", wie etwas Bereitliegendes — bereit für den Geist, dessen Gedankentat es ersichtlich nicht *schafft*, während es ebensowenig in der Materie steckt. An diesem Punkte zeigt sich die völlige Selbstständigkeit und Unreduzierbarkeit des „objektiven Geistes" vielleicht am augenfälligsten: rein geistige Inhalte — denn das Gesetz, die Formel, ist nicht materiell, wie der *Gegenstand* seiner Gültigkeit es ist —, die dennoch von ihrer Produktion und Reproduktion in „Geistern" völlig unabhängig sind. Nun ist aber die Zugehörigkeit zu diesen keineswegs auf so komplexe Gebilde wie Naturgesetze oder historische Normen und Traditionen beschränkt. Vielmehr zeigen auch alle „Begriffe" den gleichen Charakter. Das, was ein Ding geistig bedeutet, wodurch es als ein Element des geistigen Lebens konstruierbar wird, ist sein Begriff. Haben wir z. B. den Begriff Baum einmal gefaßt, so hat er einen bestimmten, sachlichen, für alle Zeiten gültigen Inhalt, gleichviel wieviele und was für Bäume auf der Erde wachsen, gleichviel aber auch, ob, wann, von wem dieser Begriff gebildet und nachgesprochen wird. Der einzelne Baum weiß sozusagen von

diesem Begriff nichts, der ein bloß geistiges, für den Geist bedeutsames Gebilde ist, ohne daß die Seele, als subjektive, zeitliche Realität, ihn mit willkürlichem und singulärem Belieben schaffen könnte. Vielmehr auch in der Bildung vernünftiger Begriffe sind wir an ein objektiv Vorgezeichnetes gebunden, das freilich nicht in den materiellen Greifbarkeiten, auf die es sich bezieht, aufzuzeigen ist, sondern immer ein Geistiges bleibt, das psychisch ergriffen oder nicht ergriffen werden kann, aber in seinem Sinn und seiner Vernünftigkeit von dieser Frage nicht abhängt.

Diese Bedeutung des Begriffes ist für Hegel von der äußersten Wichtigkeit. Das Problem der Erkenntnis hatte der Kant-Fichtesche Idealismus so gelöst, daß das Denken selbst sich seinen Gegenstand schafft: wenn die Welt meine Vorstellung ist, muß freilich meine Vorstellung mit der Welt übereinstimmen. Hegel empfand dies als einen unbefriedigenden Subjektivismus, gegen den aber ein einfaches Zurückgreifen auf den naiven Standpunkt: daß unser Vorstellen die objektive Realität unmittelbar abbildete — nicht mehr möglich wäre. Es bedarf vielmehr einer Objektivität, die geistig ist, damit unser Vorstellen die Wahrheit als Übereinstimmung mit jener Realität ergriffe, und die dies dadurch ermöglicht, daß sie der Sinn, der Inhalt, das Gültige der äußeren Wirklichkeiten ist. Wahres erkennend, zeichnet der Geist eine gleichsam präformierte Gestalt nach, die aber *geistig* sein muß und die Materialität als solche nicht in sich eingeschluckt hat. Erkennen ist mehr als bloßes Vorstellen, als der momentane Bewußtseinsakt des Subjekts, es ist das Vorstellen, das die Dinge *in der Form des Geistes* in sich enthält oder mit dieser Form übereinstimmt oder der Träger der geistigen Objektivität ist. So muß das, was wir als den eigentlichen Inhalt des Erkennens bezeichnen können und was sich schließlich am elementarsten als „Begriff“ gezeigt

hatte, das Gemeinsame zwischen dem seelisch-subjektiven Vorgang und den Objekten sein, dasjenige, was sich einerseits in psychischer, andrerseits in äußerlicher Form darbietet und dadurch jener die Möglichkeit gibt, die „Wahrheit" über diese zu enthalten. Die Fremdheit zwischen der subjektiven Vorstellung und der objektiven Wirklichkeit, die das Erkennen immer wieder zum Problem macht, versöhnt sich dadurch, daß in beiden jeweils derselbe gültige Inhalt besteht, beides die Verwirklichungen von „Begriffen" sind. Darum ist der Begriff für Hegel durchaus nicht nur eine Abstraktion, ein Allgemeines, das aus den konkreten Dingen durch Absehen von ihren individuellen Differenzen herausgezogen wird. Wir gewinnen ihn vielleicht durch solche Analyse und Wiederzusammensetzung gegebner Vorstellungen, aber was die Erkenntnis mit dem so Gewonnenen meint, ist der durchaus konkrete Sachgehalt der Dinge, das Ding in der zeitlosen Sprache des objektiven Geistes, gleichsam bevor es in die des zeitlichen Objekts und die des zeitlichen Geistes übersetzt ist.

Nun ist dieser Sachgehalt insoweit noch etwas Unlebendiges, ein bloßes Nebeneinander der Begriffe. Damit die Bewegtheit und die Form der Wirklichkeit wie die des Erkennens ihren Inhalt und ihre Brücke in dem objektiven Geist finden, müssen die Begriffe sozusagen in Fluß geraten, es muß eine Art ihrer Beziehung und Entwicklung geben, die ebenso geistig objektiv und ebenso für jene beiden Verwirklichungsformen gültig ist, wie es sich von ihren Inhalten selbst gezeigt hat. Als diese Bewegtheitsform entdeckt Hegel die Logik.

Zur näheren Einsicht hiervon führt zunächst die triviale und an sich ganz unzulängliche Bestimmung: die Logik stelle fest, wie wir denken sollen — nicht wie wir wirklich denken, was vielmehr Sache der Psychologie sei. Die Definition be-

darf der Ergänzung: wir sollen der Logik gemäß denken — nicht schlechthin, sondern nur, wenn wir *richtig* denken wollen. Wer etwa kein Interesse daran hat, richtig zu denken — was aus allerhand Gründen der Phantasie, der Religion, der praktisch zweckmäßigen Selbsttäuschung usw. sehr wohl geschehen kann —, für den besteht der Imperativ der Logik keineswegs. Immerhin bleibt bestehen, daß die logische Verknüpfung der Begriffe ein objektives Verhältnis der letzteren ist, das sich zwar in unserm subjektiven Denken ihrer verwirklichen kann, aber auch ohne dies und selbst bei völliger Abweichung des Bewußtseins von der Logik seine Gültigkeit, seinen Charakter als Norm diesem Bewußtsein gegenüber bewahrt. Nur im *richtigen* Denken ist sie restlos realisiert. Richtig aber ist dieses Denken ersichtlich darum, weil seine Inhalte ihrer objektiven Bedeutung nach — oder: seine realen Gegenstände — diejenigen Beziehungen zueinander haben, die eben in den Regeln der Logik ausgedrückt sind: indem die Begriffe sich ihr gemäß verhalten, ordnen, entwickeln, ist eben dies auch das Verhalten, die Ordnung, die Entwicklung der *Dinge*, deren Begriffe jene sind. Die Dinge verhalten sich logisch, sonst würden wir sie nicht an der Hand der Logik zuverlässig berechnen können. In der unmittelbaren Wirklichkeit sind die logischen Formen so wenig greifbar, wie der Begriff in ihr greifbar ist; nur wie die Qualität der Dinge sich ihrer geistigen Bedeutung nach im Begriff ausdrückt, so drücken sich ihre Beziehungen zueinander, drückt sich die Folge des einen auf das andre in der logischen Über- und Unterordnung der Begriffe, in ihrem logischen Sich-Ein- und Ausschließen, in dem logischen Schlußverfahren aus. In der innerlich-psychologischen Form nun ebenso wie in der äußerlich-physischen erscheinen die von der Logik festgestellten Verhältnisse der Weltinhalte als *Bewegungen*. Darum kann man die logischen Verknüpfungen

der Begriffe, vor allem die Folgerungen im logischen Schluß, als Bewegungen der Begriffe bezeichnen. Gewiß bewegen sie selbst sich nicht so, wie Bewegungen in unserer Seele oder mit materiellen Objekten stattfinden; aber die logischen Relationen zeigen dasjenige, was in jenen beiden Formen als Bewegung auftritt, in seiner geistigen Bedeutung, sie sind die Bewegungen in der Form des objektiven Geistes, die Bewegungen des sinnvollen Inhalts der innern wie der äußern Realität. — Das bis hierher Dargestellte wird als bloße Beschreibung und Analyse des Erkennens gelten können. Die Begriffe in ihrer objektiven Geistigkeit und ihre der Logik folgende Entwicklung erscheinen als Elemente, allenfalls als Hilfskonstruktionen, auf die die Tatsache des Erkennens, der „Wahrheit" genannten Beziehung zwischen subjektivem Denken und objektivem Dasein unvermeidlich hinweist. Aber dies alles ist nur Voraussetzung und Vorbereitung für den metaphysischen Grundgedanken Hegels.

Alle psychologischen Denkbewegungen und Inhalte eines Subjekts hängen dadurch zusammen, daß sie eben die Vorstellungen *eines* Ich sind; sie schweben nicht, jedes für sich, im Leeren, sondern sie sind die jeweiligen Zustände, Äußerungen, Resultate einer mit ihnen sich entwickelnden Psyche; alles Erkennen als subjektives Leben ist die Entfaltung *eines* Geistes. Dies nun findet nach Hegels Meinung sein Gegenbild im objektiven Geiste. Alle Inhalte dieses hängen zusammen, in ihnen, als sie, an ihrem logischen Zusammenhang äußert sich eben der Geist, der nun als *metaphysische Realität* ersteht, als „die Idee" schlechthin. Hiermit wird das, was ich bisher als eine analytische Reflexion über das Erkennen entwickelte, zu einer Behauptung über das Sein. Die Idee, deren Inhalte und Evolutionen sich als Innerlichkeit und Äußerlichkeit und eins mit dem andern vermittelnd, dargestellt haben, wird jetzt noch in einem ganz

andern Sinn die Möglichkeit der Wahrheit: die Idee, der in Begriffen und logischen Entwicklungen ausgedrückte Sinn der Dinge ist ihre absolute Realität, in aller physischer und psychischer Erscheinung als das eigentlich und allein Seiende lebendig. Denn wie sollte die geistige Bewegtheit auf den Wegen der Logik dieselben Bilder, Zustände, Inhalte gewinnen, wie die natürliche Bewegtheit, wenn nicht das gleiche Sein in ihnen wäre? wie sollte die Wahrheit über die äußeren Dinge in uns sein, wenn nicht die Idee, die Einheit aller durch ihre Bewegungen zusammenhängenden Begriffe, denselben Gesetzen in uns wie außer uns folgte? — nicht als eine zufällige Harmonie beider Welten, sondern beides die verschiednen Lebendigkeiten und Gestaltungen eines und desselben metaphysischen, als objektive Geistigkeit lebenden Seins. Dieses Sein ist ein unaufhörlich *werdendes*, weil wir die Wahrheit durch Schlüsse ergreifen, also durch eine *Entwicklung* des geistigen Gehaltes. Indem wir aus Obersatz und Untersatz einen Schlußsatz gewinnen, geht unser Geist an der ideellen Ordnung der Dinge, die die Substanz der Wahrheit ist, gleichsam entlang. So existiert jeder Schluß, den wir vollziehen, auf diese zwei verschiedenen Weisen: er ist einmal ein rein sachlicher Zusammenhang, eine rein logisch-begriffliche Entwicklung, der eine ideale Wirklichkeit hat und in dem es kein Vorher und Nachher gibt, denn dem Sinne nach ist doch der Obersatz nicht früher als der Untersatz und beide nicht früher als der Schlußsatz; und er ist andrerseits ein subjektiver Prozeß, der dieses sachlich Wahre in eine psychologische Wirklichkeit überführt und in dem es ein Vorher und Nachher gibt. Die Wahrheit ist an sich etwas Zeitloses, aber diese Zeitlosigkeit birgt jene ideelle Entwicklung, das absolute Sein hat diese zeitlose Bewegtheit des Schlusses, die sich ebenso in den Bewegungen unsres Bewußtseins wie in denen der äußeren Geschehnisse verzeitlicht. Die letzte,

den Weltprozeß tragende Realität ist jene „Vernunft“, die in der Sachlichkeit logischer Entwicklungen lebt und das Nacheinander alles „historischen“ Geschehens begreiflich macht; denn dieses Begreifen heißt, daß die Vernunft in ihrer metaphysischen Realität — man mag sie, mit einem etwas phantastischen Ausdruck, den Weltgeist nennen — den richtigen Denkvorgang in der Seele nach denselben Normen ablaufen läßt, wie die Bewegungen seines Objekts.

Darum hat die Vernünftigkeit in Hegels bekanntem Satz: „Alles Wirkliche ist vernünftig“ keineswegs den optimistischen Sinn, wie wenn wir die Handlungsweise eines Menschen als „vernünftig“ loben. Er bedeutet vielmehr: der Inhalt aller Wirklichkeit ist durch unsre Vernunft begreifbar, und darum muß eine objektive Vernunft, eine sich selbst bewegende, gestaltende, entwickelnde, als Kern aller Wirklichkeit zugrunde liegen. Die logische Begreifbarkeit alles Wirklichen wäre selbst nicht logisch begreiflich, wenn nicht die Vernunft das eigentliche Wesen und metaphysische Leben eben dieses Wirklichen wäre.

Mit alledem hat Hegel einen neuen und metaphysisch vertieften Begriff des Werdens aufgebracht, indem er den Entwicklungsbegriff auf die objektiv geistige Bedeutung der Dinge und des Geschehens, die jenseits aller zeitlichen Realität steht, übertragen hat. Wenn wir durch Schlüsse des begrifflichen Denkens die Weltvorgänge erfassen, so offenbart sich damit ihre geistige Entwicklung, ihr zeitloses Werden. Jede Stufe des Seins wird im geschichtlichen Weltprozeß über sich hinausgetrieben, wie und weil die Begriffe, die dessen Inhalt angeben, in endlosen logischen Kombinationen und Deduktionen immer neue Begriffe aus sich erzeugen, die die Wahrheit über jene äußeren Gestaltungen bedeuten. So wird alles Werden aus der auseinanderfallenden Vielheit seiner Erscheinungen erlöst und geht,

gerade weil es Werden ist, in der Einheit der Idee zusammen, als deren Lebensstadien der Sinn jener Erscheinungen sich erweist — wie, andeutungsweise und fragmentarisch, unser Gedankenprozeß als die Einheit unseres Ich zusammenhängt.

Daß so der Weltprozeß wirklich einer ist, indem der Entwicklungsgedanke seine gegeneinander zufällig erscheinenden Elemente: den zeitlos-begrifflichen Sinn und den historischen Verlauf, gleichmäßig erfaßt — dies drückt sich nun weiterhin so aus, daß dieser Entwicklungsverlauf der „Idee“ überall einem und demselben rhythmischen Gesetze folgt. Die logische Forderung der Begriffe organisiert das Dasein im Großen wie im Kleinen, im Nebeneinander wie im Nacheinander, in uns wie außer uns, derart, daß jedes seiner Stadien, jeder Sachgehalt der Dinge und des Wissens aus sich heraus und zu seinem Gegenteil getrieben wird. Jedes Ja fordert sein Nein, jedes Nein sein Ja. Aber dieses Gegenteil ist selbst wieder ein Einseitiges und an dem Widerspruch dieser beiden Einseitigkeiten kann der Geist nicht Halt machen: Satz und Gegensatz müssen sich zu einer höheren Einheit zusammenfassen, in der der Sinn und Wert eines jeden bewahrt, ihre Gegensätzlichkeit aber versöhnt ist. Es ist das Schema von Thesis, Antithesis, Synthesis, durch das der Geist die Welt baut. Nun mag diese Synthesis sich als der höhere Begriff über zwei engere und entgegengesetzte darstellen, oder als die öffentliche Institution, die den Interessen zweier streitenden Parteien gleichmäßig genugtut, oder als die Religion, die die Triebe der Demütigung und der Überhebung in dem Bewußtsein der Versöhnung aufhebt — immer ist sie selbst ein Einseitiges, wenn auch ein Höheres, das nun auf seiner Stufe wiederum seinen Gegensatz findet, mit dem es zu einer Synthesis zusammengeht. So strebt jedes Weltstadium oder jeder Weltinhalt über sich hinaus, es kann keinen Stillstand und Abschluß in diesem Prozeß

der Gegensätzlichkeit, der Versöhnung und der neuen Gegensätzlichkeit des Versöhnenden geben. Wie für Spinoza ist für Hegel jede Bestimmtheit eine Verneinung, die ihre Ergänzung fordert; aber sie gewinnt sie hier nicht dadurch, daß sie als etwas eigentlich Irreales sogleich in den Abgrund des allgemeinen Seins geworfen wird, sondern in dem endlosen Prozeß, der die Einzelbestimmtheit und ihren Gegensatz vereinheitlicht, um diese Einheit dann in unbegrenzt höheren Formen sich dem Absoluten und Ganzen zuentwickeln zu lassen. Das Werden — oder die Welt als Werden — ist hier nicht einfach die letzte Tatsache, sondern es ist der Ausdruck für die logische Struktur der Weltinhalte selbst.

Noch eindringlicher wird dies durch die Bestimmung, daß das Anderssein, der Gegensatz eines Weltmomentes, zu dessen eignem Wesen gehört, daß es an seinem Gegensatz — und an der Versöhnung mit diesem Gegensatz — zu sich selbst kommt. Indem ein Zustand, ein Gedanke, ein Ding, ein Schicksal seinen Gegensatz findet oder erzeugt und mit diesem nun das Höhere seiner selbst hervortreibt, kehrt es zu sich selbst zurück, es findet sich selbst — sein höheres, reineres, vollkommeneres Sein — in diesem Übergang zu dem, was nicht es selbst ist, und zu dem, worin es mit diesem Gegensatz zusammengeht. Jedes Ding wird ganz es selbst erst, wenn es seinen Gegensatz in sich aufgenommen hat. Ich will auf die logische Rechtfertigung oder Angreifbarkeit dieses Gedankens nicht eingehen; im höchsten Maße gehört er zu denen, die nur in der metaphysischen Distanz von den Einzelwirklichkeiten ihre „Wahrheit" haben. Ein tiefes Gefühl für die Tragik des Daseins liegt in dieser Anweisung auf das Nein, die in jedem Ja enthalten ist, die das Ja erst zu seinem rechten Sinne kommen läßt. Aber es liegt darin auch die Versöhnung, die dieser Tragik durch den Entwicklungsgedanken

kommt, indem Ja und Nein miteinander das höhere Ja erzwingen, das jedem der Gegensätze erst die volle Entfaltung seiner Keime und das Niederreißen der Grenzen gewährt, mit denen sein bisheriger Gegensatz es beengte. Innerhalb der christlichen Weltanschauung ist ja das Gefühl für die inneren, bis in die Wurzel hinabreichenden Widersprüche des Seins oft genug, wenn auch nicht so prinzipiell, lebendig gewesen. Aber hier kam ihnen die Versöhnung von außen her, von einem Transzendenten, das seinem eignen Sinne nach zu jener Gegensätzlichkeit des Wirklichen gar keine Beziehung hatte. Hegel hat diesen versöhnenden „Geist über den Sternen" in den Weltprozeß hinuntergezogen, als den „Geist", d. h. die logische Notwendigkeit dieses Prozesses selbst; die Versöhnung lebt jetzt nicht mehr außerhalb der Dinge, sondern in ihnen, der Gegensatz ist das Bedürfnis, an dem das Einzelne gleichsam stirbt, um, ihn und sich selbst überwindend, als sein eignes Höheres aufzuerstehen. Daß das Einzelne zu seinem Sinne nur kommt, indem es sich zum Ganzen entwickelt und dazu in seinen eignen Gegensatz umschlagen oder ihn hervorrufen muß, um in der Synthese mit ihm seine Bestimmung zu erhalten — das ist jener Kern der Hegelschen Philosophie, mit dem sie sich als die radikalste Philosophie des Werdens offenbart: der logische Prozeß, der hier die absolute Wirklichkeit der Welt ausmacht, k a n n an keinen Punkt gelangen, für den es keinen Gegensatz und deshalb keine Weiterentwicklung gäbe. Das Sein erreicht gleichsam sich selbst erst auf jenem endlosen Wege des Werdens.

Die Formel von Thesis, Antithesis, Synthesis entfaltet ihre größte Tiefe vielleicht gerade dann, wenn es das zentrale Interesse ist, daß die Welt als ein absolutes Werden gedeutet werde. Denn nicht gründlicher kann das Sein in das Werden aufgelöst werden, als daß man jegliches be-

stimmte Sein als solches mit seinem Gegensatz behaftet sein läßt, mit einem Widerspruch, der nur durch einen Prozeß, durch ein Geschehen gelöst werden kann, so daß das Sein auf jeder Stufe nur durch eine unendliche Entwicklung zu seinem eignen Höheren und erst damit zu sich selbst kommen kann. Abgesehen indes von dem Tiefsinn der Spekulation, der sich gerade an dieser Tendenz entfaltet, ist jene Formel als Weltgesetz doch von einer indiskutabeln Armseligkeit. Sie ist einerseits zu allgemein und zu dünn, andrerseits doch schon zu eng und zu diktatorisch, um die Fülle der Erscheinungen in sich zu fassen. Für uns aber ist eine innere Schwierigkeit wesentlicher, die diese, wie vielleicht jede Philosophie des Werdens angreift. Wenn jene Weltformel gilt, so wird jede Erscheinung der historischen Wirklichkeit über sich hinausgetrieben, der Weltprozeß ist seiner logischen Notwendigkeit nach ein endloser und jenes „Ganze", in dem jede seiner Reihen zur Reife und Ruhe kommt, ist nur ein ideales, in keinem Zeitpunkt erreichtes. Dies muß also doch auch für diese Lehre und Formel selbst gelten! Hegel entwickelt z. B. die ganze Geschichte der Philosophie als eine Selbstbewegung der Idee, als ein Höhergetriebenwerden jedes Standpunktes gemäß der innern Logik, die den Gegensatz und die Synthese fordert; aber er begeht die Inkonsequenz, seine eigne Philosophie, deren Inhalt eben diese Deutung der philosophischen Erscheinungen ist, als den Abschluß zu predigen, über den die Entwicklung nicht mehr hinausgeht — und sie kann auch nicht über ihn hinaus, wenn die Lehre wahr sein soll. So bewegt er sich in diesem Zirkel: wenn seine Lehre gilt, so ist sie bestimmt, durch eine höhere, d. h. doch, eine wahrere, abgelöst zu werden; geschieht dies aber, so ist sie wiederum nicht „wahr", oder hat mindestens nur die temporäre, für ein bestimmtes Entwicklungsstadium des Geistes geltende „Wahrheit", deren Relativität gerade Hegel

aufs entschiedenste ablehnen würde. Es ist prinzipiell dasselbe, wie daß er die politische Geschichte der Menschheit als eine logische, über jeden Haltepunkt wegschreitende Entwicklung darstellt und dann in dem preußischen Staate seiner Zeit die schlechthin vernünftige, d. h. die weitere Entwicklung überflüssig machende Staatsform anerkennt. Während dies aber eine Inkonsequenz ist, mit der schließlich nur die Behauptung über den preußischen Staat, nicht aber die Deutung der Geschichte überhaupt hinfällig wird, steht es anders mit der Anwendung des Prinzips auf die Geschichte der Philosophie, also auf sich selbst. Wenn das Entwicklungsprinzip auch für die Erkenntnis gilt, so vernichtet es den Anspruch jedes einzelnen Stadiums, als das definitive zu gelten; wenn also ein Stadium gerade den Inhalt hat: daß ein nie abschließbares Werden und Über-sich-hinausgehen das Wesen der Dinge ist — so enthält dieser Inhalt eine Selbstkritik, dem seine Gültigkeit nicht standhalten kann. Ich lasse dahingestellt, ob die Philosophien des Seins, die von ihrem Prinzip her eine absolute Wahrheit eher ermöglichen, sich nicht auf einen ebenso unsichern Boden stellen: denn damit eine Lehre zum Inhalt haben könne, daß es eine ewige und unbedingte Wahrheit gibt, muß zunächst einmal festgestellt sein, daß eine Lehre überhaupt und als solche, sozusagen formal, imstande ist, zu unbedingten Wahrheiten zu gelangen. Denn die Behauptung, es bestehe eine absolute Wahrheit, muß sich doch selbst als absolut wahre geben — setzt also ihre eigne Gültigkeit schon voraus! Indem ich also dahingestellt lasse, ob dem Verhängnis, sich selbst nicht begründen zu können, nicht diese entgegengesetzten Metaphysiken gleichmäßig verfallen, so ist doch zweifellos die des Werdens ihm in sichtbarerem Maß ausgesetzt. Die Wahrheit, daß alles fließt, ist also selbst eine fließende, auch sie ist durch das Gesetz, das sie selbst verkündet, dazu be-

stimmt, von einer andern, ja entgegengesetzten, abgelöst zu werden; Heraklit müßte in seiner Ausdrucksweise von ihr sagen: ich glaube daran und ich glaube nicht daran. Dies aber untergräbt die Lehre selbst: sie kann von allem Seienden sagen, daß es seinem Wesen nach fließt und verfließt — nur von dem Inhalt dieser Aussage selbst nicht, ohne ihre Gültigkeit auch für alle andern Inhalte illusorisch zu machen. Diesem Geschick unterliegt jede Entwicklungstheorie. Wenn Nietzsche predigt, daß der Mensch — nämlich der Mensch jeder jeweiligen Entwicklungsstufe — überwunden werden muß, so muß auch diese Predigt selbst überwunden werden und gilt sachlich also überhaupt nicht. Die Philosophien des Werdens, insbesondre in ihrer höchsten Steigerung zur Philosophie der Entwicklung, können sich sämtlich nicht dieser logischen Konsequenz der Unterordnung unter sich selbst entziehen und gerade wenn sie ganz wahr sind, also auch auf sich selbst anwendbar, so können sie nicht ganz wahr sein, sondern müssen eine höhere Stufe der Erkenntnis über sich haben.

Es ist nicht dieses Ortes, zu versuchen, ob diese typische Tragik des Denkens sich etwa auflösen läßt oder ob man bei der — sozusagen für die Praxis des Erkennens hinreichenden — Resignation stehen bleiben muß, daß im Geistigen überhaupt dasjenige, was man mit dem Gleichnis der „Fundamente“ bezeichnen muß, unsicherer und „unfundamentierter“ zu sein pflegt, als dasjenige, was über ihm aufgebaut ist. Aber dies darf wenigstens angedeutet werden, daß in der Tatsache: daß wir jenen tragischen Widerspruch alles Erkennens selbst erkennen und wissen, für den Geist die Gewähr liegt, von ihm nicht verschlungen zu werden.

Drittes Kapitel.

Vom Subjekt und Objekt.

Wenn man eine Grundtatsache sucht, die als die allgemeinste Voraussetzung aller Erfahrung und aller Praxis, aller Spekulation des Denkens und aller Lust und Qual des Erlebens gelten könnte, so wäre sie vielleicht so zu formulieren: Ich und die Welt. Das Dasein, von dem wir überhaupt sprechen können, kann sich gar nicht anders vollziehen, als daß einem Subjekt ein Reichtum von Objekten gegenübersteht, den es lieben oder hassen, den es erkennen und bearbeiten kann, von dem es gefördert oder gehemmt wird. Allein so wenig jenes sozusagen eingliedrige Grundfaktum des Daseins, von dem aus das vorige Kapitel sich entwickelte: daß die Welt ist — als eine gleich unmittelbare Tatsache des Bewußtseins gelten konnte, so wenig wohnt die jetzige, zweigliedrige, dem menschlichen Bewußtsein von vornherein ein. Wenn wir nach der Analogie mit der kindlichen Entwicklung und mit manchen psychologischen Erscheinungen an Naturvölkern urteilen dürfen, so gehört die Scheidung zwischen der subjektiven Seele und der ihr gegenüberstehenden Welt der Objekte einem relativ späten Stadium in der Geschichte der Menschheit an. Die Welt wird samt den Willensaktionen und Gefühlsreaktionen, die sie anregt, einfach hingenommen, und der Gedanke, daß dieses Hinnehmen die Tat einer subjektiven Seele ist, die all jenen Inhalten in einer ganz einzigartigen, gleichsam einsamen Existenzart gegenübersteht; daß andrerseits diese Welt eine objektive Existenz besitzt, mit einem ganz andern Verhältnis zu jener Seele, als zu irgend einem ihrer sonstigen Inhalte — das liegt dem naiven Denken ganz fern. Das Gesehene und Gehörte steht als Inhalt, als Welt, da; aber daß ein Subjekt das Sehende und Hörende ist, daß die so gebildete Welt eine

innerliche ist, und daß das Dasein, von diesem Bildcharakter abgesehen, auch noch einen Selbständigkeitscharakter besitzt — das ist offenbar erst das Resultat einer langen Geistesarbeit. Es wäre falsch, zu sagen, daß der Mensch die Welt zunächst ganz objektiv hinnähme und dann allmählich sein Subjekt, das Bewußtsein eines der Welt gegenüberstehenden und sie spiegelnden Ich herausgewönne. Vielmehr, jenes erste Bild ist so wenig objektiv, wie es subjektiv ist, es steht ganz jenseits dieses Gegensatzes, in dem Indifferenzzustand des einfachen Hingenommenwerdens; und Subjekt und Objekt entwickeln sich in gleichem Tempo, weil eins nur am andern und an seiner gegensätzlichen Relation zu ihm seinen Sinn gewinnen kann. Diese Trennung, diese neue, differenzierende Beleuchtung des Weltereignisses tritt natürlich nicht in einem historischen Augenblick ein, um nun für immer zu beharren. Vielmehr vollzieht sich unser Vorstellen noch immer großenteils in jener Ungeschiedenheit von Subjekt und Objekt: die Bilder sind schlechthin da und nur besondre Gelegenheiten rücken sie unter jene, sie innerlich zerlegenden Kategorien. Soweit sie aber ein prinzipielles Bewußtsein erlangt haben, macht die naive Festigkeit des frühesten Standpunktes dem Gefühl einer metaphysischen Unsicherheit Platz und dem Problem, die Einheit nun auf höherer Stufe wiederzugewinnen. Diese Einheit heißt nun Wahrheit: die Übereinstimmung des subjektiven Vorstellens und des objektiven Seins. Sie trägt in sich die Chance, zu gelingen oder nicht zu gelingen, die für die ursprüngliche ungeschiedne Gegebenheit gar nicht in Frage kommt. Ich versuche nun, die hauptsächlichsten Wege darzustellen, auf denen die Philosophie dieses Dualismus Herr zu werden, aus dem Gegenüber von Subjekt und Objekt die Möglichkeit ihrer Übereinstimmung, ihrer trotz allem behaupteten Einheit, zu entwickeln sucht.

Das Subjekt kann absolut in sich verbleiben und damit das Objekt in sich einbegreifen oder es von sich aus erschaffen oder von sich ablehnen. Dieser Tendenz gehört die antike Sophistik zu. Hier ist wohl zuerst das Problem der Wahrheit in seiner schweren und grundsätzlichen Bedeutung aufgekommen, es muß sich die Spannung zwischen Subjekt und Objekt fühlbar gemacht haben, die sich dann in der grundsätzlichen Streitsucht und Rechthaberei der Sophisten als deren tieferes Motiv fortsetzte: der andre Mensch war schließlich auch ein Objekt, gegen das sich das Subjekt fremd und unversöhnt fühlte. Und wie die Sophistik sich mit dieser letzteren Tatsache nur so abzufinden wußte, daß das Subjekt sich der andern Partei gegenüber um jeden Preis durchsetzte, selbst um den, sie durch die albernste Rabulistik mundtot zu machen — so hat sie auch den Sachbestand der Objekte verneint und dessen scheinbare Gegebenheit in eine Zuständlichkeit des Subjekts aufgelöst. In dem Satz des Protagoras, daß „der Mensch das Maß aller Dinge ist, der seienden, daß sie sind, der nicht-seienden, daß sie nicht sind", mischt sich in merkwürdiger Weise ein Gefühl für die Problematik, die dem Weltbild durch die bewußte Trennung des Geistes von seinem Inhalte kommt, mit einer übermütigen Sicherheit des Geistes, von sich aus über diese Problematik Herr zu werden. Darum ist es dem Protagoras keineswegs als einfache Frivolität und Advokatenkniff anzurechnen, daß er „die schwächere Ansicht zur stärkeren zu machen" unternahm. Dies ist nur der extreme Ausdruck dafür, daß der Geist den sachlichen Momenten ihr Gewicht verleiht und daß sie dem von sich aus keinen Widerstand und kein Gegengewicht entgegenzusetzen haben.

Diese Attitüde zum Subjekt-Objekt-Problem erneuert sich eigentlich erst wieder — wenngleich in sehr verschiedner Wendung und Entwicklung — mit der Einzigkeitsphilosophie

Stirners. Alles, was man überhaupt Objekt nennen kann, wozu nun auch die angebornen, vom Ich irgendwie zu abstrahierenden Bestimmungen des Subjekts gehören, hat für Stirner seinen ganzen Sinn darin, vom Ich verbraucht zu werden. Das Objekt hat seine Problematik dem Subjekt gegenüber verloren, weil es nicht anders existiert, in gar keiner andern Hinsicht in Frage kommt, als im Genossenwerden durch das Subjekt. Es ist deshalb völlig logisch, wenn die Wahrheit als Ideal für Stirner nicht besteht — er braucht sie nicht, da der Abgrund zwischen Subjekt und Objekt, den sie zu überbrücken bestimmt ist, hier praktisch von der Seite des Subjekts her ausgefüllt wird oder eigentlich von vornherein dadurch negiert ist, daß das Objekt nur in seinem Eingehen in das Subjekt real wird. Indes bietet nur der Fichtesche Idealismus und seine solipsistisch-subjektiven Nachformen diese Lösung in radikaler Reinheit, indem — etwas frei ausgedrückt — das Objekt als solches hier nur eine Form ist, in der sich das Leben des allein realen Subjekts vollzieht [1]). Allein dann erhebt sich unvermeidlich die Frage: Wozu überhaupt das Objekt, wenn es doch nur eine Vorstellung, eine rein empirische Wirklichkeit bedeutet? wozu also überhaupt das Erkennen? Aus irgend einem Objektiven selbst heraus kann die Frage nach dem Sinn des Objektes und der Wahrheit nicht beantwortet werden, weil für Fichte nur das Ich und sein Bewußtsein die volle Realität besitzt. So muß er die übertheoretische Fundierung des Theoretischen auf einem prinzipiell andern Gebiet suchen: in der

---

[1]) Fichte geht von der Lehre Kants aus, daß die empirische Welt nur innerhalb des menschlichen Bewußtseins, das sie vorstellt, existiert und durch dessen Formen bestimmt ist. Allein die empirische Welt bedeutet für Kant von vornherein nur ihr wissenschaftliches Erkenntnisbild. Daß irgend ein vom Wissen unabhängiges Sein existiert, hat für seine Untersuchung kein Interesse, und sie leugnet es deshalb nicht. Dies ist der Grund, weshalb Kant die Existenz der „Dinge-an-sich" nicht in Abrede stellte. Für Fichte aber handelte es sich um die Seinsfrage, nicht nur um die Wissensfrage.

Stirners. Alles, was man überhaupt Objekt nennen kann, wozu nun auch die angebornen, vom Ich irgendwie zu abstrahierenden Bestimmungen des Subjekts gehören, hat für Stirner seinen ganzen Sinn darin, vom Ich verbraucht zu werden. Das Objekt hat seine Problematik dem Subjekt gegenüber verloren, weil es nicht anders existiert, in gar keiner andern Hinsicht in Frage kommt, als im Genossenwerden durch das Subjekt. Es ist deshalb völlig logisch, wenn die Wahrheit als Ideal für Stirner nicht besteht — er braucht sie nicht, da der Abgrund zwischen Subjekt und Objekt, den sie zu überbrücken bestimmt ist, hier praktisch von der Seite des Subjekts her ausgefüllt wird oder eigentlich von vornherein dadurch negiert ist, daß das Objekt nur in seinem Eingehen in das Subjekt real wird. Indes bietet nur der Fichtesche Idealismus und seine solipsistisch-subjektiven Nachformen diese Lösung in radikaler Reinheit, indem — etwas frei ausgedrückt — das Objekt als solches hier nur eine Form ist, in der sich das Leben des allein realen Subjekts vollzieht [1]). Allein dann erhebt sich unvermeidlich die Frage: Wozu überhaupt das Objekt, wenn es doch nur eine Vorstellung, eine rein empirische Wirklichkeit bedeutet? wozu also überhaupt das Erkennen? Aus irgend einem Objektiven selbst heraus kann die Frage nach dem Sinn des Objektes und der Wahrheit nicht beantwortet werden, weil für Fichte nur das Ich und sein Bewußtsein die volle Realität besitzt. So muß er die übertheoretische Fundierung des Theoretischen auf einem prinzipiell andern Gebiet suchen: in der

---

[1]) Fichte geht von der Lehre Kants aus, daß die empirische Welt nur innerhalb des menschlichen Bewußtseins, das sie vorstellt, existiert und durch dessen Formen bestimmt ist. Allein die empirische Welt bedeutet für Kant von vornherein nur ihr wissenschaftliches Erkenntnisbild. Daß irgend ein vom Wissen unabhängiges Sein existiert, hat für seine Untersuchung kein Interesse, und sie leugnet es deshalb nicht. Dies ist der Grund, weshalb Kant die Existenz der „Dinge-an-sich“ nicht in Abrede stellte. Für Fichte aber handelte es sich um die Seinsfrage, nicht nur um die Wissensfrage.

alles, was man Naturalismus zu nennen pflegt — gleichviel, ob in materialistischer oder in andrer Form; denn der hier zu überwindende Gegensatz von Subjekt und Objekt fällt durchaus nicht mit dem von Seele und Körper zusammen. Es mag sehr wohl sein, daß, wie die Spiritualisten wollen, die ganze objektive Natur in ihrem metaphysischen Wesen seelenhaft oder geistig sei; es mag sein, daß umgekehrt die seelischen Vorgänge im Menschen etwas in demselben Sinne „Materielles" seien, wie die Elektrizität oder der Nervenprozeß. Die Relation zwischen Subjekt und Objekt bleibt von diesen Fragen, welches denn die substantielle Beschaffenheit einer jeden Partei sei, ganz unberührt. — Nachdem Subjekt und Objekt einmal gegeneinander gestellt sind, gewinnt ein jedes besondre Bestimmtheiten, deren jede durch ihren jeweiligen Gegensatz zu der andern Seite ihren Ton bekommt. Das Subjekt erscheint als frei, als einheitlich, als handelnd oder leidend, als historisches Wesen; das Objekt als ein Zusammenhang von Elementen, deren jedes durch diesen Zusammenhang notwendig bestimmt wird, als eine ausgebreitete Vielheit, als kraftbegabt und bewegt, aber doch ohne das Spezifische des Handelns und des Leidens, als geformt durch zeitlose, überhistorische Gesetze. Jeder dieser Bestimmungskomplexe nun, so sehr er nur an dem andern erwachsen ist, kann sich doch aus dieser Relativität heraus verabsolutieren und in seinen Sinn den Gegensinn des andern einschlucken. Dies ist die Bemühung des Naturalismus, insofern er alle Bestimmtheit des Subjekts der des Objekts untertänig machen will; das Absolute ihrer gegenseitigen Fremdheit und Parteimäßigkeit ist herabgestimmt in die Relativität des Unterschiedes zwischen mannigfaltigen Kombinationen und Entwicklungsstufen der natürlichen Objekte, von denen das Subjekt eines ist. Bei aller sonstigen, inhaltlichen Abweichung bietet die

Leibnizische Monadologie unserm Problem die gleiche Lösung in genauerer Form an.

Die letzte Realität der Dinge besteht für Leibniz in einer Unendlichkeit punktueller, schlechthin in sich abgeschlossener Wesen, sozusagen „metaphysischer Atome" oder „Monaden". Sie bilden eine Ordnung und Stufenfolge, die ihre Unterschiede nur an den Graden einer und derselben Bestimmung hat: der Tätigkeit oder des Bewußtseins, das in den zu unterst stehenden, den materiellen Monaden gleichsam „schläft" und in der höchsten, in Gott, im absoluten, durch nichts Ungeistiges gehemmten Maße besteht — während in der Monade, die wir als unsre Seele kennen, eine solche Hemmung stattfindet, die in den tierischen Monaden die Bewußtseinsaktivität immer weiter verdrängt. Der Inhalt dieses unendlich abgestuften Bewußtseins jedes Weltelementes ist immer die Welt, es ist das Wesen jeder Monade, die Gesamtheit aller andern „vorzustellen", ihr Leben verläuft in diesem ideellen Zusammenhange mit der Welt, in deren Plan jede harmonisch eingeordnet ist. Damit ist jede zugleich Subjekt und Objekt, sie ist dieses beides unmittelbar in einem Akte und darin besteht die Einheit ihres Wesens. Die einzelne Monade ist zwar durchaus individuell, selbsttätig und unverwechselbar — aber ein eigentlich subjektives Leben hat sie nicht, weil es der ganze Inhalt ihres Lebens ist, daß sie die Welt spiegelt. Diese Welt besteht freilich nur aus den andern, das gleiche Schicksal — nur in jedesmal anderm Grade — erlebenden Monaden, und das Dasein der Welt ist dieses Wechselspiel, in dem das Ganze nur aus der Summe und dem Zusammenhang der Teile besteht, die Teile aber in dem Leben des Ganzen, das sich, in unendlich abschattierten Bewußtseinsmaßen, in jedem abspielt. Diese absolute Objektivität, die das Dasein jeder Monade ausmacht, und ihre Einordnung in den Gesamtplan des Kosmos,

aus dem sie gar nicht herauskann und der nicht aus ihr herauskann, ohne daß das Ganze vernichtigt würde — dies besagt, daß die Welt kein Subjekt enthält, das ihr, als dem Objekt, gegenüberstünde. Der Ausschluß des Gegenüber, in dessen Form doch das eigentliche Subjekt und Objekt sich bilden, ist hier das Entscheidende. Die Monade stellt die Welt nicht in dem Sinne des Idealismus vor, dessen Ich noch immer ein gewisses Eigenleben führt und seinem allerinnersten Sinne nach keine Welt zu bilden brauchte; für die Monade hingegen ist das Weltvorstellen ihr Sein, sie hat das Objekt nicht, sondern sie ist es. Es wäre also ganz falsch zu sagen, die Welt bestände bei Leibniz aus lauter Subjekten; die Monade ist nichts als objektive Weltvorstellung, es ist also eine Welt aus objektiven Welten, die alle den gleichen Inhalt haben — den sie sich gegenseitig gewähren, also eigentlich nicht außer sich haben. Alles Dasein ist seelenhaft — das Materielle nur die Einschränkung und Dumpfheit des Seelischen — und es erhält die besondre Form, die man etwa als die des Subjekts bezeichnen könnte, ausschließlich als Steigerung und Klärung der jedem Dasein überhaupt eignen „Perzeption"; diese spezifische, aber immer nur graduelle Erhöhung des Weltvorstellens nennt Leibniz die „Apperzeption"; sie bedeutet, daß das Wesen nicht nur die Welt vorstellt, sondern sie sich vorstellt. Indem es so nicht nur der Welt, sondern auch seines Bewußtseins um die Welt bewußt ist, indem es weiß, daß es ein Träger der Weltvorstellung ist, steht es in einem gewissen sekundären Sinne allerdings der Welt gegenüber. Allein da es auch damit nur eine Entwicklungsstufe des Weltseins ist, mit der tiefsten tierischen und der höchsten göttlichen durch unendliche Zwischenstufen kontinuierlich verbunden, so umfaßt diese einheitlich objektive Ordnung die Erscheinung der Subjektivität, die in jedem Grade, ohne jedes Herausfallen oder Gegenüberstellen, das Ganze durchzieht.

Es ist für die tiefste Tendenz, in der sich dieses Widerspiel der Lösungen unsres Problems bewegt, höchst bezeichnend, daß sie in beiden Fällen als Objektivierung des Subjekts ausgedrückt werden kann. Denn jenem ersten Versuch kommt es doch darauf an, dem Subjekt das absolute Sein, die selbständige Produktivität, den unübersehlichen und nicht zu raubenden Reichtum der Inhalte zu gewähren, — wie alles dies für die naivere Auffassung nur der Objektwelt zukommt; alle die Gesetzlichkeiten, die diese beherrschen, sind nur die Eigengesetzlichkeiten jenes: das Subjekt hat sozusagen die Dichtigkeit des Objekts angenommen. Der Objektivismus seinerseits enthebt das Subjekt nicht weniger der flottanten, irgendwie auf Willkür basierten und nicht recht zu „stellenden" Existenzform, mit der es sich für die gewöhnliche Auffassung von der Solidität des Objekts abhebt. Beide, einander so entgegengesetzte Theorien entstammen jener geheimen Unsicherheit, die das Subjekt gar nicht zu fühlen vermeiden kann, wenn es sich aus der unbefangnen Einheit des in sich noch nicht geschiednen Weltbildes herausgerissen hat und sich allein der Unendlichkeit des Objekts gegenübersieht — eine Lage, der es nicht weniger dadurch entgeht, daß es, jene Solidität des Objekts verneinend, sich selbst zur Absolutheit des Daseins steigert, als dadurch, daß es sozusagen bei dem objektiven Dasein selbst Schutz sucht, sich seinem Gesetz unterstellt und so sein beängstigendes Gegenüber von der Seite des Objekts her aufhebt, durch Resignation auf seine Selbständigkeit dasselbe erreichend wie dort durch ihre Übersteigerung. Dennoch hat keiner von beiden Typen das Problem eigentlich gelöst, sondern ein jeder hat, von je einer Seite her, den Gegensatz verneint und damit nur die Voraussetzung aufgehoben, unter der das Problem sich bilden kann. Die Objektivierung des Subjekts fordert hier den Preis, daß entweder der eine oder der andre dieser Begriffe

von vornherein so in seiner Schärfe herabgesetzt wird, daß es zu einer eigentlichen Synthese nicht mehr kommen kann.

Eine andre Art solcher Problemverneinung — nicht von einer Seite, sondern sozusagen von oben her — begegnet uns in dem Monismus, der ein absolutes Sein das Subjekt und das Objekt gleichmäßig umfangen läßt. Die Upanishads lehren zwar, daß man sich in das eigne Selbst bis zu seinem tiefsten Grunde zu versenken habe, um die letzte Wahrheit zu erfassen. Allein was man auf diesem Grunde findet, ist nicht mehr das Subjekt, sondern ein Absolutes, das über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhaben ist, weil es das schlechthin Einheitliche und allein schlechthin Reale ist, in dem für irgendwelche Zweiheit — das irreale Gebilde unsrer Illusion — kein Raum ist. Scheinbar und dem sprachlichen Ausdruck nach ist das Objekt des Erkennenden zwar sein eignes Selbst; aber der metaphysischen Wahrheit nach ist dies weder Subjekt noch Objekt, weil hiermit eine dualistische Spaltung des Bewußtseins — so daß es sich selbst zu seinem Gegenstand machte — vorausgesetzt wäre, die nur an der täuschenden Oberfläche stattfinden kann. „Den Erkennenden kann man nicht erkennen", heißt es dort; d. h. er kann nicht Objekt sein. Unter all dem empirischen Erkennen, das Erkennen und Erkanntes einander gegenüberstellt, liegt ein Absolutes, und nur dieses, in seiner Gegensatzfreiheit, ist zugleich die eigentliche und einzige Wirklichkeit. Es hat etwas Erschütterndes und diese Erschütterung bis in die Fundamente des Denkens hinein Fortpflanzendes, daß der eine Teil der Menschheit nur das Nicht-Erscheinende für real hält, alle unmittelbare Tatsächlichkeit für Schein und Trug — der andre Teil aber das Übersinnlich-Absolute und das sinnlich Gegebne diese Rollen vorbehaltlos tauschen läßt. — Weniger gefühlsmäßig-mystisch, sondern mehr gedanklich-spekulativ wendet Spinoza dieses Motiv. Der Ausganaspunkt wird hier sofort jenseits

des Subjekts genommen, in der unendlichen „Substanz oder Gott"; sie ist das schlechthin Notwendige, weil ihr Nichtsein ein logischer Widerspruch wäre. Ich habe früher diesen Begriff als „das Sein" zu deuten und zu kritisieren versucht. Für den jetzigen Zusammenhang ist das Entscheidende, daß das Denken an einer Instanz angelangt ist, die von dem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nicht berührt wird und zwar gerade deshalb, weil sie die eigentliche Realität beider ist; denn das Sein ist allem Seienden gemeinsam. Insofern Unterscheidung und Gegensatz zwischen den Dingen ist, *sind* sie deshalb eigentlich nicht, das Besonderssein, das sie trennt, kann nur etwas schlechthin Negatives sein, eine Verneinung des Seins (was sich freilich als eine Verwechslung des Seins mit der Totalität des Seienden zeigte). Darum kann Spinoza sagen, daß alles aus Gott folgt und zugleich, daß kein endliches Ding aus ihm folgt; in der Sprache unsres Problems: weil Subjekt und Objekt gleichmäßig aus dem Sein folgen, oder: Sein sind — gerade darum kann das, was sie einander entgegensetzt, ihre Endlichkeits- und Individualitätsform, nicht ebenso dem göttlichen oder absoluten Sein zugehören. Insofern jene Form besteht und, so sehr sie eine blos negative ist, Dinge und Menschen dem Subjekt gegenüberstellt, insofern *leidet* dieses. Und dieses Leiden löst sich erst, wenn die Seele das Gut, das allen gemeinsam ist, d. h. Gott, erkennt. Und noch einmal erfüllt sich diese Spannung und Lösung mit dem Gedanken: es kämen uns unzählige Widersprüche und Unbefriedigungen daher, daß wir, nach Zwecken handelnd, auch das Sein (Gott oder die Natur) nach eben diesen bewerten und ihre Realisierung von jenem fordern. Diese Unstimmigkeit werde nur durch die Einsicht gehoben, daß das unendlich Reale niemals subjektiv, nach Zwecken, sondern schlechthin nach der einheitlichen Notwendigkeit seines Wesens handelt — aus der auch das Zweckbewußt-

sein des Subjekts als eine Realität hervorgegangen ist. Von diesem Standpunkt des Ewigen her verschwindet die Gegenstrebung zwischen Subjekt und Objekt, weil sozusagen das Gegensein beider verschwunden ist.

Einen dritten Typus dieser metaphysischen Lösung bietet Schelling. Daß Subjekt und Objekt übereinstimmen, ist die Form alles Wissens. Allein diese Übereinstimmung ist nur zu erreichen, wenn das Wissen das Absolute, Gott, zum Inhalt gewinnt; solange es auf niederen Stufen verweilt, ist immer ein Moment der Nicht-Übereinstimmung vorhanden, das erst bei der unendlichen Vollendung jeder Seite, mit der sie eben in das Absolute mündet, überwunden ist. Das Wesen dieses Absoluten ist deshalb nicht mehr mit einem einzelnen Begriff zu bezeichnen, sondern eigentlich nur negativ, als die Abwesenheit aller Unterschiede, in Schellings Sprache: als die Indifferenz oder Identität schlechthin. Dieses ist nicht etwa ein Allgemeines gegenüber dem Besonderen, wie die abstrakte Begriffseinheit, die von den Unterschieden der Dinge absieht, sondern es steht vor und über diesem Gegensatz und enthält die Möglichkeit aller Gegensätze überhaupt, also auch die des Subjekts und Objekts — ungefähr wie der Same die Möglichkeit der nach allen Seiten auseinanderwachsenden Pflanze enthält. Sowenig diese Identität oder Einheit durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt berührt wird, sosehr vielmehr für den philosophischen Blick überall nur das Absolute ist, das nicht aus sich heraustritt, die Identität des Wissenden mit dem Gewußten — so geht diese Einheit tatsächlich doch nach zwei Polen hin auseinander, die Schelling als Geist und Natur bezeichnet, die aber ebensogut Subjekt und Objekt heißen können. Dies Auseinandergehen bedeutet, angesichts der in allem scheinbaren Wandel beharrenden Identität des Absoluten: daß in der einzelnen Erscheinung bald die eine, bald die andre Seite überwiegt. Die Indi-

viduation der Dinge wird nicht einfach abgewiesen, wie bei Spinoza, was dann freilich die Antithese einfach genug löst; sondern Schelling versucht sie aus einer quantitativen Differenz herzuleiten. Das Absolute enthält eben — zwar nicht an sich, aber der Idee nach und vom Standpunkt der Erscheinung aus gesehen — jenen Gegensatz in sich, dessen Seiten sich in den differenten Erscheinungen gleichsam verschieden verteilen. Bald überwiegt der eine, bald der andre, ohne daß die absolute Substanz als Einheitliches ein Mehr oder Weniger zeigte und ohne daß deshalb die metaphysische Ungeschiedenheit jener Pole verletzt würde. — Zu einer begrifflichen oder anschaulichen Klarheit ist dieser Lösungsversuch nicht durchgedrungen — so wenig wie es dem menschlichen Intellekt überhaupt beschieden zu sein scheint, aus einer letzten, absoluten Einheit die Vielheit des mannigfaltig Gegebenen zu entwickeln. Wir sind so eingerichtet, daß wir eine Fruchtbarkeit, ein Erzeugen neuer Gebilde nur aus einer Zweiheit (oder überhaupt einer Mehrzahl) wirksamer Urelemente wirklich begreifen: die ganz einzige Einheit bleibt steril, wir können in ihr keinen Grund entdecken, weshalb sie irgendwann ein Erzeugnis aus sich entlassen sollte. Die Struktur unseres Erkenntnisvermögens, die uns eine Produktion nur aus einem Zusammenwirken mehrerer Faktoren, niemals aber aus der absoluten Einheit eines einzigen faßbar macht, geht vielleicht auf die Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit zurück, die unser eignes Leben bedingt, die ihre Form tief in unser gesamtes Wesen gesenkt und so den Dualismus zum Grundschema auch der geistigen Ordnungen gemacht hat. Aber über der Notwendigkeit des „Zweiten", über dem sozusagen organischen Pluralismus unsrer Denknotwendigkeiten steht immer wieder das Einheitsbedürfnis, das keine Ruhe gibt, ehe nicht die letzte Unterschiedenheit in ein allein Erstes und Einziges eingemündet

ist. Sobald aber die Spekulation diese absolute Einheit erreicht hat, entdeckt sie unvermeidlich deren Unfähigkeit, das unleugbar Mannigfaltige der tatsächlichen Welt zu erzeugen, und muß irgendwie ein weiteres Element, das jene befruchte oder von ihr befruchtet werde, zu gewinnen oder einzuschmuggeln suchen. Dieses Wechselspiel der monistischen und der dualistischen Tendenz in uns, von denen jede auf die andre zugetrieben und doch nicht durch sie ersetzt werden kann, vollzieht die Entwicklung sowohl des individuellen Denkers wie die der philosophischen, ja vielleicht der allgemeinen Geistesgeschichte. Es ist von äußerstem Interesse, in dieser das Suchen nach Grundbegriffen zu beobachten, die jenen beiden Teilen irgendwie genug täten. Die griechische Philosophie hatte das Einheitsbedürfnis schließlich zu der Plotinischen Konzeption des „Einen" gesteigert: dieses „Eine" ist das Absolute und Göttliche, das über dem Sein, über aller Qualität, über jeder Subjektivität und Objektivität steht und das deshalb nur nach seiner rein formalen Funktion, eben das Eine schlechthin zu sein, zu benennen ist. Diesem Einem entströmt die Vielheit der Dinge, in abgestuften Graden der Vollkommenheit, bis zu der dumpfsten und dunkelsten Erscheinung, die aber dennoch in der Wirkungssphäre des Absoluten verbleiben muß, wie eine Stimme, die in einem Raum ertönt, auch noch in dessen fernstem Winkel, abgeschwächt und gebrochen, doch immer die eine und selbe ist. Dies ist bei Plotin eine mystische Schauung, die die Unbegreiflichkeit der Entwicklung des Vielen aus dem Einen eher erweist als widerlegt. In der Metaphysik des Christentums, der Plotin seine Spekulation entgegensetzte, ist das Verhältnis der absoluten göttlichen Einheit zu der Ausgebreitetheit der auf sie allein zurückgehenden Welt nach dieser Seite hin begreiflicher, sozusagen nachfühlbarer geworden: durch den Begriff der göttlichen Liebe. Die Liebe will doch als solche sich ent-

äußern, ausströmen, erzeugen. Die Welt muß nicht nur sein, damit Gott etwas habe, was er lieben könne; dies wäre eine Art menschlicher Bedürftigkeit. Vielmehr die Liebe, als das innere Wesen der göttlichen Einheit, ist unmittelbar Schaffen, Gestalten, die Welt ist nicht um der Liebe willen, sondern aus der Liebe da. Das Zeugen des Sohnes aus Gott selbst ist das Symbol dafür, oder die erste Äußerung und Überleitung zur Welt. Moderne Anschauungsweisen scheinen an die Einheit des Daseins eine andre Beschaffenheit heranbringen zu wollen, die die Entwicklung der Vielheit aus ihr ohne gewaltsamen Sprung und aus der eignen inneren Notwendigkeit der Einheit selbst begreiflich mache: indem die Welt, als absolute Einheit gefaßt, eine lebendige sei. Von allen Gebilden, die wir kennen, stellt nur das lebende eine in sich geschlossene Einheit dar — und zwar eine, deren Wesen es ist, in und mittels einer Vielheit von Bestandteilen, Organen, Funktionen zu subsistieren. Je mehr das einzelne Leben zu seiner Vollendung vorschreitet, in einer desto größeren Zahl von Tätigkeiten und gesonderten Trägern dieser breitet es sich aus und zu desto vollkommenerer Einheit andrerseits faßt es diese zusammen: Leben ist eine Einheit, die sich in der Form der Vielheit entwickelt. Das Leben haftet — und um so deutlicher, ein je höheres es ist — an einem Subjekt, während jene Vielheit der Elemente, der Glieder, der Prozesse, von der das Subjekt lebt, sozusagen objektiv vorliegt, derart, daß sie ihm gegenübersteht — das lebendige Wesen *hat* seine Organe, seine Kräfte, seine Substanz, und besteht doch zugleich aus diesen, ist sie. Und weiterhin, dieses Nebeneinander der einheitlichen Vielheit gleichsam in ein Nacheinander fortsetzend, ist das Wesen des Lebens, sich zu einer Vielheit von Nachkommen zu gestalten, die in geheimnisvoller Weise etwas andres sind wie der Erzeuger und ihn doch in sich bewahren. Wäre es möglich, den Weltprozeß in seiner Ganzheit nach den Analogien eines Le-

bensprozesses zu betrachten, so würden die Einheit und die Vielheit, zwischen denen keine logische und metaphysische Verbindung möglich schien, so daß der Geist ruhelos von der einen zur andern und dann wieder von der andern zur einen getrieben wird — tatsächlich ein „organisches" Verhältnis gewinnen. Wenn die Welt in ihrem Grunde lebendig wäre, so bedürfte sie keines, neben ihrer Einheit stehenden zweiten Prinzips; denn ersichtlich brauchte man die Analogie nicht bis zu dem Prinzip der zweigeschlechtlichen Zeugung zu spezialisieren, deren es ja überdies nicht einmal für alle Tiere bedarf. Daß ein Leben des Weltganzen für uns nicht empirisch beobachtbar ist, könnte der einfache Erfolg der Größenunterschiede zwischen dem Menschen und der Welt sein. Wenn eine Ameise über die Erscheinung eines Menschen reflektierte, so würde sie ihn wahrscheinlich für ein Gebirge oder etwas Ähnliches halten, weil sie nicht imstande wäre, seine Glieder in jener Gesamtansicht zusammenzuschauen, in der ihre Symmetrie, ihr Aufeinanderbezogensein, der Bewegungszusammenhang eines jeden mit einem jeden erst hervortreten kann; indem sie immer nur ein kleines Teilchen von ihm übersehen könnte, würde sie das Ganze nicht als eine in ihrer Form notwendige Einheit, sondern als ein ungefüges Konglomerat zufällig zusammenseiender Bestandteile vorstellen müssen. Wir könnten also wohl, entsprechend, niemals die Ganzheit der Welt als einen einheitlichen Organismus überschauen, weil unsre Mittel eigentlicher Erkenntnis nur für diejenigen Wahrnehmbarkeitsmaße eingerichtet sind, die die Praxis unsres Lebens fordert; allein das nur gedankliche Weltbild der philosophischen Spekulation würde, den Weltprozeß als einen einheitlichen Lebensprozeß vorstellend, jener Alternative zwischen Einheit und Vielheit enthoben sein, weil das Leben allein von allen uns bekannten Vorgängen jenseits ihrer steht und seinem inneren Wesen nach die Einheit

sich in die Vielheit entfalten, die Vielheit sich zur Einheit zusammenfassen läßt.

Schelling hat nicht versucht, durch solche, die Analogie mit dem Leben hineinziehende Weltdeutung seiner Lösung des Subjekt-Objekt-Problems: daß das Sein eine in eine Zweiheit auseinandergehende Einheit sei — mindestens einen Teil ihrer Schwierigkeit zu nehmen. Indem er die gegensätzlichen Prinzipien von vornherein in irgendwie latenter Form in die Einheit hineinlegt und die gegensätzlichen Erscheinungen durch das Überwiegen des einen und des andern Prinzips in den einzelnen deutet, hat er nur aus dem Dualismus des Wesens einen der Quantität gemacht, ja man könnte sagen: einen der Form. Die ungeheure Fremdheit zwischen Subjekt und Objekt erfährt durch diese Kreierung eines metaphysischen Generalnenners doch nur eine täuschende Versöhnung. Denn es kommt darauf an, dem Gegensatz seine Schärfe, die ja das ganze Problem erst aufgibt, zu erhalten und nun erst eine Brücke zwischen seinen Polen zu schlagen — statt ihn durch die quantitative oder formale Deutung herabzusetzen. Alle Versuche dieses Typus schwächen das Problem in dem Maße ab, in dem sie es lösen — und umgekehrt, die Lösung durch die transzendente Einheit gelingt ihnen in dem Maße weniger, in dem sie die Entschiedenheit des Problems, d. h. des gegebenen Dualismus anerkennen.

Endlich hat das Subjekt-Objekt-Problem neben dem subjektivischen, dem objektivischen und dem metaphysisch-monistischen Lösungstyp noch einen vierten erzeugt, den man nicht mit einem einzelnen, unmittelbar verständlichen Ausdruck bezeichnen kann. Er überbaut den gegensätzlichen Weltrealitäten Subjekt und Objekt ein Reich der ideellen I n h a l t e, das weder subjektiv noch objektiv ist; diese Inhalte haben an und für sich nur Geltung oder Bedeutung, aber gerade so können sie gleichsam den gemeinsamen Stoff bilden, der einerseits in

die Form der Subjektivität, andrerseits in die der Objektivität eingeht und damit die Beziehung zwischen beiden vermittelt, die Einheit beider darstellt. Man könnte insofern diese Theorie als die des „dritten Reiches" bezeichnen. Ihm gehört an, was ich oben in der Skizzierung des Hegelschen Denkens als den objektiven Geist schilderte. Das Entscheidende ist auf der einen Seite der Gedanke, daß wir im Erkennen nicht nur einen seelischen Prozeß vollziehen, nicht nur ein Bewußtsein erleben, sondern daß dieser Prozeß, dieses Bewußtsein einen Inhalt haben, der auch ohne ihr Eintreten eine Gültigkeit besitzt. Der Inhalt des Denkens ist wahr, gleichviel ob er gedacht wird oder nicht, gerade wie er gegebenenfalls falsch ist, mag er gedacht werden oder nicht. Dem aber entspricht, auf der andern Seite, das ebenso Wesentliche: daß dieser Inhalt keineswegs die naturalistische Kopie des Objekts ist, für das er gilt. Der idealistische Gedanke von der Diskrepanz zwischen der Vorstellung und dem An-sich-Sein des Dinges bleibt hier ganz außer Betracht: daß die Gegenstände nicht in unser Bewußtsein „überwandern" mag richtig sein, aber für den hier genommenen Blickpunkt steht das Problem von vornherein anders. Denn hier ist eine Wirklichkeit, die entweder unmittelbar sinnlich konstatiert oder auf irgendeinem Wege des Denkens in ihrem Sein erfaßt werden kann, dem eigentlichen Erkennen gegenübergestellt, das nun eben jene Wirklichkeit nicht wiedergibt, wie ein Gipsabguß sein Original, sondern sich in völlig andern Formen bewegt, sozusagen ein ganz andres Leben lebt als die Wirklichkeit. Das reale Sein der beziehungslos nebeneinander existierenden chemischen Elemente hat mit dem Gesetz der multipeln Proportionen oder dem Mendelejeffschen System nichts zu tun, die Bewegungen der Gestirne enthalten absolut nichts vom Gravitationsgesetz. Diese Formeln vielmehr sind in den Realitäten in eine Sprache übertragen, mit der sie keinen Laut teilen. Wie dasjenige, wofür

hier die „Naturgesetze" als einfachstes Beispiel, oder vielleicht selbst nur als Symbol angeführt sind, etwas andres ist, als der Vorstellungsprozeß, der es in die Form des Psychischen überführt, so ist es auch etwas andres als die Substanzen und Bewegungen, die es in die Form der Realität überführen. Durch das Auseinandertreten von Subjekt und Objekt wird das Sein in zwei Reiche geschieden, deren Qualitäten oder Funktionen ganz unvergleichbar sind. Aber die Beziehung zwischen ihnen, die wir Erkenntnis nennen, ist dadurch möglich, daß der gleiche Inhalt sich in der Form der einen wie der andern verwirklicht, der Inhalt, der an und für sich also jenseits jenes Gegensatzes steht. Diese Einheit von Subjekt und Objekt ist eine prinzipiell andre als die einer Spinozistischen Denkrichtung, für die diese beiden ihrem Sein nach in die Einheit der absoluten Substanz aufgegangen und die beiden Arten wären, auf die deren metaphysisch reale Existenz sich vollzieht. Vielmehr bleiben hier Subjekt und Objekt in ihrem Wesen auch weiterhin getrennt; aber es besteht der ideelle Kosmos der *Inhalte*, die unter der einen oder der andern dieser Kategorien Realität besitzen und der Unterschiedenheit dieser Wirklichkeitskomplexe die Einheit dessen, *was* eben in ihnen wirklich wird, überbauen und ihnen dadurch die Möglichkeit der *Wahrheit* gewähren. Die Entdeckung dieses dritten Reiches — wenngleich noch nicht in voller Schärfe der Formulierung und erkenntnistheoretischen Festgelegtheit — ist die große metaphysische Tat Platos, die in seiner Ideenlehre eine der weltgeschichtlichen Lösungen des Subjekt-Objekt-Problems gezeitigt hat.

Man kann diese Tat so bezeichnen, daß Plato die Tatsache der *geistigen Welt* entdeckt hat; er hat zuerst zum Bewußtsein gebracht, daß alles Geistige seinen Inhalten nach einen in sich geschlossenen Zusammenhang bildet und daß unser individuelles Denken, so unvollkommen und fragmentarisch es

diesen Zusammenhang nachzeichne, von ihm seine ganze Wahrheitsbedeutung und Objektivität entlehnt. Mit dieser, unsre Wahrnehmungen und Einfälle erst legitimierenden Welt des objektiven Geistigen hat er, über alle bisher gefundenen einzelnen Wahrheiten hinaus, das Prinzip der Wissenschaft überhaupt gewonnen. Dies geschah bekanntlich in der Weiterbildung der sokratischen Grundmotive. Für Sokrates handelte es sich darum, für eine Welt, die offenbar die Reinheit der praktischen Instinkte, den Halt an den Traditionen des altgriechischen Lebens eingebüßt hatte und in der er allenthalben Verwirrung, Unzulänglichkeit und subjektivistische Willkür sah — es handelte sich darum, für diese wieder normierende Festigkeiten zu finden, ohne reaktionär auf die nun einmal verlorenen Regulierungen durch Sitte und Autorität, Triebsicherheit und Überlieferung zurückzugreifen. Hier sah er nur einen Weg: das klare, verstandesmäßige Wissen, das ja in allen niederen und technischen Dingen die Güte der Leistung bedingte und dies also auch in denen des höheren, sittlichen und politischen Lebens leisten würde; auch hier müsse das isolierte und subjektive Meinen durch ein objektives und allgemeingiltiges Wissen abgelöst werden. Dieses aber sei nur in dem Begriff der Sache zu finden; dieser gebe die feste Norm für das Verfahren mit all dem Einzelnen, Persönlichen, Zufälligen der Erfahrung; denn der Begriff, aus der Abwägung aller Meinungen und einseitigen Aspekte gewonnen, zeige das, was der Sache zukommt, mit ihm sei die Objektivität und Wahrheit ergriffen, die allem individuellen und singulären Verhalten die Richtschnur gäbe. So untersucht er den Begriff des Herrschers, der Gerechtigkeit, des Staatsmannes, der Tapferkeit, immer in der Überzeugung, daß der richtige Begriff auch das richtige Handeln zur Folge haben müsse, wie und weil die allgemeine Wahrheit auch den besonderen Fall richtig bestimmt.

An der Tatsache oder dem Glauben, daß der Begriff diese allgemeine Wahrheit darstelle, machte das Denken des Sokrates ersichtlich Halt, weil das, worauf es ihm ankam: dem praktisch-ethischen Verhalten eine feste und klare Norm zu gewinnen, damit erreicht war. Hier setzt die Problemstellung Platos ein. Wenn der Begriff Wahrheit sein soll, so muß er mit seinem Gegenstand übereinstimmen. Die sonst etwa möglichen Auffassungen der „Wahrheit" liegen ihm noch fern: daß sie ein Verhältnis unsrer Vorstellungen untereinander — eine Widerspruchslosigkeit oder eine gegenseitige Begründung — sei, oder eine symbolische Beziehung des Denkens zu einer, damit unmittelbar gar nicht vergleichlichen Welt der Realitäten. Er haftet an der unbefangenen Meinung, die der plastischen, auf das Substantiell-Anschauliche gehenden Sinnesart der Griechen völlig entsprach, daß die wahre Vorstellung ein Objekt sich gegenüber habe, mit dem sie übereinstimmt, wie ein vollkommenes Bild mit seinem Modell. Die Wahrheit hat nur die Bestimmungen, durch die sich eben der Begriff von der bloßen Sinneswahrnehmung unterscheidet: das Unveränderliche zu sein gegenüber dem Schwankenden, das Einheitliche und Reine gegenüber dem Vielfältigen und Gemischten, das innerlich Notwendige gegenüber dem Zufälligen. Folglich muß der Gegenstand, mit dem übereinstimmend ein Gedanke Wahrheit ist, gleichfalls diese Qualitäten besitzen. Nun kann man dies ersichtlich von der Welt der sinnlichen Gegebenheiten nicht behaupten; denn sie ist im fortwährenden Fluß, wie Heraklit ihn gezeichnet hat, sie ist die vieldeutige, verwirrend mannigfaltige, die bald so, bald anders sich darstellende, je nach ihren eignen Schwankungen wie nach den wechselnden Standpunkten und Besonderheiten des Wahrnehmenden. Also müssen die Gegenstände der Begriffe oder der Wahrheit etwas andres sein, als die Sinnenwelt. Diese Gegenstände nun nennt Plato: Ideen — die also durchaus

nur Gebilde sind, die zum Zweck, die Existenz einer Wahrheit zu begreifen, postuliert werden. Sie sind nicht auf irgendeinem andern Wege in selbständiger Bestimmtheit gegeben und würden dann erst als die Gegenbilder der Wahrheit erkannt, wie etwa die sinnlichen Realitäten zunächst einmal gegeben sind und dann vom Sensualisten für die Objekte des wahren Erkennens erklärt werden. Sie sind vielmehr nur der plastisch-objektivierende Ausdruck dafür, daß die Begriffe Wahrheit sind, das Etwas, auf dessen Existenz daraufhin geschlossen werden muß und dessen Bestimmungen dadurch und nur dadurch gegeben sind, daß die Begriffe eben ein Objekt logisch fordern, um wahr zu sein. Es ist, wie wenn ein Gott als Gegenstand des Suchens, der Liebe, der Verehrung da ist: er ist nicht erst irgendwie gegeben und wird nun gesucht, geliebt, verehrt. Sondern ein Suchen, eine Liebe, eine Verehrung sind als empfundene und als zu Recht bestehende Tatsachen da und Gott ist der Name für den Gegenstand, der da sein muß, damit diese Empfindung ein Recht, einen Halt, eine logische Möglichkeit habe. Von den dichterischen Einkleidungen, in denen Plato die Ideen vorführt, abgesehn, gehen sie völlig in dem Zweck auf, unsern Begriffen ein Gegenbild zu geben, an dem diese ihre Wahrheit legitimierten. Ein späteres Denken enthob die Wahrheitsvorstellung freilich dieser Basierung. Die Begriffe können hinreichend sich an den Diensten rechtfertigen, die sie der empirischen oder spekulativen Erkenntnis leisten, also von ihrer Funktion und ihrem Zweck, nicht von einer ihnen untergelegten Basis her; der Schluß: weil sie etwas andres sind als sinnliche Wahrnehmung und zugleich wahr sind, müßten sie auch ein andres Objekt als jene haben — ein metaphysisches, wie die Sinne ein physisches — ist aus der anschaulich-substantialisierenden Denkart der Griechen begreiflich, gilt aber so wenig, wie wenn man für die Kunstform, in die wir die Dinge fassen, ein besonderes und

andres Objekt forderte, als für die praktisch-empirische Auffassung.

Als Gegenbilder der Begriffe haben die Ideen eine gegenseitige Verbundenheit, die der logischen Beziehung, der Über- und Unterordnung der Begriffe entspricht; sie bilden gewissermaßen ein Reich, das tatsächlich nichts andres ist, als die Kristallisierung, das zum Fundament substantialisierte Gegenbild des „dritten Reiches"; in seinem metaphysischen Sein lebt als dessen Seele und Sinn jener bloße Inhalt der Dinge, der an und für sich nicht nur jenseits der Frage nach der objektiv-äußeren oder der subjektiv-seelischen Existenz, sondern auch jenseits der nach Sein oder Nichtsein überhaupt steht. Der Inhalt eines Dinges, den dessen Begriff logisch ausdrückt, besteht, ist gültig, bedeutet etwas, und ist deshalb nicht in demselben Sinne nicht-seiend, wie irgendein widerspruchsvolles Phantasma; aber eine Existenz, wie einem konkreten Dinge, kommt ihm nicht zu. Plato drückt dies sehr schön aus, wenn er das Reich der Ideen in den „unräumlichen Raum" (*τόπος ἄτοπος*) verlegt. Aber aus dieser eigentümlichen Bestehensart der Inhalte macht er eben eine metaphysische Wirklichkeit, die sich freilich auch über jene konkreten, physischen oder psychischen, Wirklichkeitsarten erhebt; es bezeichnet diese Spekulation, wenn sein Mythus den Ort der Ideen aus dem *τόπος ἄτοπος* zum *ὑπερουράνιος τόπος*, dem überhimmlischen Raume, werden läßt. Dieses Metaphysisch-Werden des geistigen Gehaltes der Welt, den in der philosophischen Abstraktion von seiner „Wirklichkeit" geschieden zu haben, Platos eigentliche Entdeckertat ist, führt nun in der gleichen Richtung weiter, dahin: daß die Idee auch die eigentliche und absolute Realität ist, der gegenüber die sogenannte Realität der Dinge und Wahrnehmungen eine bloß abgeleitete, scheinhafte, unechte ist. Das ideelle Gebilde der Wahrheit gleitet ihm, wiederum dem Seins-Durste der Griechen entsprechend, in die Sub-

stantialität der **Wirklichkeit**[1]); so daß, was sich als empirische, einzelne, unmittelbare Realität darbietet, nur insofern wirklich ist, als es an jener teilhat oder sie abbildet: es ist, als sinnlich Gegebenes, höchstens eine Mischung jenes vollen, allerrealsten Seins mit dem Nicht-Sein. Noch einmal zeigt sich hier die Unfähigkeit des Griechen, über den Fundamentalbegriff des Seins — und des Nicht-Seins — hinaus zu klaren Begriffen prinzipiell andrer Ordnungen zu gelangen, auch wo solche Begriffe tatsächlich in seinem Denken irgendwie vorhanden und wirksam sind. Bei Heraklit war es der Begriff des Werdens, dessen ganz primäre Bedeutung sein Denken erfüllte und den er doch nur als eine Einheit von Sein und Nichtsein beschreiben konnte. Bei Plato ist es die ideelle Inhaltlichkeit und Gültigkeit der Erscheinungen, die er als den Gehalt und Sinn der Wahrheit erkennt und die er nun doch bloß als ein absolutes **Sein** zu verkünden weiß, so daß die Einzelerscheinungen, die eben nicht die vollen Gegenbilder der Wahrheit sind, nur quantitative Abschwächungen jenes allein wirklich Seienden, nur Stufen des Weges zum Nichtsein darstellen können. Aus dem „dritten Reich", das jenseits von Subjekt und Objekt besteht, hat Plato doch wieder ein bloß gesteigertes, bloß verabsolutiertes Reich von Objekten gemacht, hat das **Wesen** der Dinge, das er im letzten Grunde sehr wohl als das Gegenbild ihres wahren Begriffes empfunden hat, doch wieder nur als ihr **Sein** auszudrücken vermocht. Es ist nur eine Konsequenz dieses Unvermögens, die eigentlich schon gewonnene Einsicht in die Selbständigkeit der ideellen Weltinhalte festzuhalten, daß Plato unsern Besitz an Wahrheit nur durch den Mythus ausdrücken kann: die Seele habe, in einer Präexistenz, die Ideen in ihrem überhimmlischen Reiche erschaut,

[1]) Ich lasse dahingestellt, ob aus einigen Platonischen Dialogen ein Bild der Ideenlehre, das dieser Wendung entgeht, gewonnen werden kann. Sie soll hier als Beispiel einer typischen Denkbewegung gelten, zugegeben selbst, daß Plato sie in einer andern Epoche seines Denkens vermieden habe.

und alles Erkennen auf Erden sei nur eine irgendwie angeregte, deutlichere oder dunklere Erinnerung an jene ihr ehemals vertrauten absoluten Wirklichkeiten, gleichsam an das von ihr in seiner Substanz angeschaute Wahre. Gewiß liegt ein tiefes Geheimnis darin, daß es so etwas wie Wahrheit gibt, daß sie, gleichsam mit ideellen Linien vorgezeichnet, von uns nur entdeckt, nicht erfunden wird. Und daß der Inhalt der Wahrheit als Wahrheit sich weder der Spontaneität der Seele noch dem objektiven Sein der Dinge verdankt — dafür eben war das dritte Reich zwar keine Lösung, aber ein Ausdruck. Von dieser Erkenntnisstufe aber fällt Plato wieder in die primitive zurück, die die Wahrheit in dem einfachen „Anblick" des Objektes seitens des Subjektes findet. Denn so symbolisch jenes Vorleben der Seele im Reich der Idee auch klingt, als die ernsthafte Voraussetzung für die Wahrheit lebt darin doch ebenso die Erforderlichkeit wie die Genugsamkeit einer unmittelbar anschaulichen — wenn auch intellektuell oder metaphysisch anschaulichen — Beziehung zwischen Subjekt und Objekt. Und die besondre, von ihm gefühlte Fähigkeit des Geistes, die Inhalte des dritten Reiches in sich lebendig zu machen, wird schließlich zu derjenigen Anschauung einer höheren, absoluten Wirklichkeit, die der Sinnesanschauung der niederen, nicht ebenso „wirklichen" Wirklichkeit genau analog ist.

In der Weltgeschichte des Geistes hat dies die immer wiederholten, in sich widerspruchsvollen Versuche zur Folge gehabt, innerhalb der Wirklichkeit noch eine „eigentliche" Wirklichkeit zu suchen, in der zugleich — wie es Plato aufs entschiedenste von den Ideen behauptet — der ganze W e r t des Daseins läge. Und wie nun der Wert freilich G r a d e hat, deren unendliche Mannigfaltigkeit die Dinge zwischen Licht und Schatten stellt, so soll nun auch die Wirklichkeit Grade haben, die gegebene Einzelerscheinung

soll ein größeres oder geringeres Maß jener echten, vollen Realität in sich bergen, sie ist bei Plato gemischt aus dem Seienden und dem Nicht-Seienden, wertvoll, insoweit jenes, verächtlich und gemein, insoweit dieses in ihr zum Ausdruck kommt. Hierin lebt wohl eine typische Tragödie des Geistes: das Seiende lieben zu müssen, weil es als solches doch die Wirklichkeit der Idee ist — und es hassen zu müssen, weil es eben Wirklichkeit und als solche nicht Idee ist. Aber sie lebt darin in der unklaren Form, daß an die Stelle des Gegensatzes von Idee und Wirklichkeit der einer absoluten und gediegenen Wirklichkeit und einer irrealeren, graduell tieferen gesetzt ist, der Gegensatz zweier Quantitäten des Seins; während doch die Idee als der rein ideelle, wirklichkeitsfreie Inhalt der Dinge, für sich gültig, besteht — und Dinge, die diesen Inhalt tragen, entweder sind oder nicht sind, mit kompromißloser, keine graduelle Vermittlung kennender Alternative.

Man muß sich diese Entwicklung — wenn man will: Rückentwicklung —, mit der Plato die eben erst vollzogene Abstraktion des reinen Inhalts der Dinge wieder in das Sein und damit in den Gegensatz von Objekt und Subjekt hineinzieht, deutlich machen, um dies gleichsam abziehn und die Originalität der Grundkonzeption erfassen zu können. Das tiefe Problem, daß Subjekt und Objekt einheitlich zusammengehören und dennoch in tiefer gegenseitiger Fremdheit beharren, begegnet hier nicht dem hoffnungslosen Versuche, beide sozusagen in ihrer eignen Ebne zusammenzubringen, sei es, daß eines das andre in sich einschluckt, sei es, daß beide von einem Sein, dessen Attribut sie bildeten, eingeschluckt werden. Sondern es leuchtet hervor, daß im objektiven und im subjektiven Sein, oder: im Sein und im Denken — der gleiche Komplex von Inhalten lebt, daß beides sozusagen Formen oder Verwirklichungsweisen eines durch sich selbst gültigen, durch ihre logische Kraft zu-

sammengehaltenen Reiches von Begriffen oder geistigen Bedeutungen sind: darum kommt für Plato den Dingen von der „Idee" zugleich ihr Sein und ihr Erkanntwerden.

Viertes Kapitel.

Von den idealen Forderungen.

Es ist auf diesen Blättern von den Begriffen, den logischen Normen, den Naturgesetzen die Rede gewesen, die zwar den Inhalt des richtigen Erkennens bilden, aber eben deshalb dem wirklichen psychologischen Vorstellen gegenüber eine selbständige Objektivität besitzen, die sich nicht in den gewöhnlich anerkannten Existenzarten, der physischen und der psychischen, unterbringen läßt. Und darum besteht, trotz der selbstverständlich unermeßlichen Bedeutung für das Vorstellen, die diese Inhalte seiner Wahrheit besitzen, eine tiefe innere Fremdheit zwischen ihnen und jenem. Das Vorstellen läuft ab, mögen seine Inhalte mit dem objektiven Geist übereinstimmen oder nicht, die Inhalte des „dritten Reiches" bewahren ihre selbstgenugsame Geltung, mögen sie sich in Seelen realisieren oder nicht. Jedes der beiden Gebiete weiß sozusagen nichts vom andern und ist vom Prinzip seiner eignen Existenz her nicht auf das andere gerichtet. Allein das seelische Leben rechnet noch mit einer andern Schicht ideeller Inhalte, die von seiner Wirklichkeit und der der Natur nicht weniger unabhängig sind, zu denen es aber dennoch eine innerlichere Beziehung besitzt, eine tiefere Verbundenheit des Sinnes, zu dem das Leben selbst und zu dem diese ideellen Gebilde bestimmt sind. Es sind damit diejenigen gemeint, deren Verwirklichung — sei es in psychischer, sei es in physischer Form — nicht einfach als seiend oder nichtseiend, sondern als sein *sollend* vorgestellt wird. Wenn eine richtig berechnete geometrische Formel kein Gegenbild in den Gestaltungen der Wirklichkeit findet, so

bleiben eben beide völlig gegeneinander isoliert. Wenn aber die Idee einer sittlichen Handlung, einer Vollkommenheit der Seele, eines ersehnten Glückes von der Seele oder von der Welt nicht realisiert wird — so streckt sich dennoch irgendein Etwas von diesen zu jenen, irgendeine Notwendigkeit, die weder physische Naturgesetzlichkeit noch psychisches Müssen ist, baut sich wie eine ideelle Brücke zwischen ihnen. Die Frage steht hier nicht einfach zwischen Ja und Nein und ist mit dieser Entscheidung nicht abgetan. Sondern es tut sich jenseits dieser die Grundkategorie der Forderung auf, nicht als ein bloß subjektives Verlangen oder Sich-beansprucht-fühlen, sondern ein mit der Sache selbst gegebenes, in dem Verhältnis von Seele und Welt präformiertes Sollen, das einer besondern, aber nicht weniger übersubjektiven Logik unterliegt, wie das Sein. Durch diese Kategorie der objektiven Forderung, die die Realität und die Idealität in ganz einzigartiger Weise sich einander zuneigen läßt, rückt das Leben ersichtlich unter einen Aspekt, den weder das Sein noch das Erkennen von sich aus ihm gewähren kann; das Leben greift damit über die bloße Tatsächlichkeit von Seele und Welt und deren Abbild im Erkennen hinaus; und zwar in zwei Richtungen. Unser Bewußtsein empfindet Forderungen an sich gerichtet, die es durch den Willen realisieren kann. Das schwierige Problem, was „Wille" eigentlich bedeutet, braucht hier nicht gelöst zu werden; der Wille ist für jetzt nichts andres, als die Benennung für die Energie, durch welche unser gegebenes Sein auf eine Forderung hin den Gegenstand dieser Forderung realisiert oder von seiner Realisierung abbiegt. Nun sind die hier gemeinten Ansprüche nicht solche, die von irgendeinem Subjekt oder auch von uns selbst an uns gestellt werden; sondern diese sind von dem Gefühl begleitet, daß, wer solche Forderung ausspricht, damit nur der Träger einer überpersönlichen, dem bloßen Sein von ihm und uns überlegenen Ordnung ist.

Wenn eine äußere oder eine innere Stimme uns sagt: liebe deinen Nächsten wie dich selbst — so stammt das Gewicht solcher Forderung nicht aus dieser Stimme, sondern aus einem Eigenrecht ihres Inhaltes; der Anspruch, daß es so sein soll, ist unabhängig davon, daß er von irgend jemandem geltend gemacht wird. Und das gilt nicht nur für so prinzipielle und noch nicht individualisierte Forderungen; sondern auch wo eine ganz singuläre und äußerliche Pflichterfüllung in Frage steht, empfinden wir deutlich, daß weder der materiale Inhalt der Verhältnisse und der Aktionen, um die es sich handelt, an und für sich, noch das momentane, innere oder äußere Auftauchen der Forderung ihren eigentlichen Nerv bildet; dieser liegt vielmehr in der eigentümlichen inneren Notwendigkeit, deren Gefühl den Inhalt des Tuns sozusagen durchdringt und ihn unter die Kategorie, daß er gesollt wird, treten läßt — eine Kategorie, die etwas durchaus Eignes und Selbständiges jenseits des Seins oder des Nichtseins des Inhaltes ist. Die Materie solchen Tuns mag durchaus sich in der erkennbaren Welt zwischen dem Ich und dem Du, zwischen dem Ich und den Dingen abspielen; aber aus ebendiesen Materien baut sich eine ganz neue Welt, indem ihre Verwirklichung als eine objektive, in sich selbst richtige, ihre Verwirklichung oder Nichtverwirklichung überlebende Forderung an das Ich auftritt.

Diese Struktur der Forderung, die wir die sittliche zu nennen pflegen, drückt Kant so aus: Pflichterfüllung im rein und allein sittlichen Sinne bedeute, daß wir etwas ausschließlich deshalb tun, weil es Pflicht ist. Oft genug sind Motive, die mit der sittlichen Forderung als solcher nichts zu tun haben, am Werke und hinreichend stark, um uns die Inhalte jener Forderung erfüllen zu lassen: Liebe und Mitleid, die Angst vor der Meinung der Menschen und dem bösen Gewissen, Koinzidenz mit dem eignen Glück und Hoffnung auf jenseitige Belohnung. Allein daß alle solche Motive den sittlich gefor-

derten Inhalt in sich aufnehmen, ist ein glücklicher Zufall; von sich aus verweigern sie sich auch keinem durchaus verschiednen, ja keinem durchaus entgegengesetzten. Wäre also die Verwirklichung des pflichtmäßig Notwendigen derartigen Motiven ausgeliefert, die mit der Pflicht als solcher nichts zu tun haben, sondern sich an die Inhalte knüpfen, die diese gerade aufnimmt, aber auch an solche, die sie abweist — so hält Kant jegliche Sicherheit, daß das sittlich Notwendige geschehe, für prinzipiell ausgeschaltet. Dazu kommt, daß für Kant das Handeln aus dem reinen Pflichtmotiv heraus einen Wert besitzt, den kein andres ersetzen kann. Denn diese andern scheinen ihm alle im letzten Grunde auf naturhafte Triebe zurückzugehn, denen folgend wir bestenfalls in demselben Sinn erfreulich und „schöne Seelen" sind, in dem ein Rosenstrauch seine natürlichen Kräfte zur Schönheit seiner Blüte entfaltet. Aber jener spezifisch menschliche Wert, den wir den sittlichen nennen, erhübe sich erst, wo über die bloßen Triebe hinaus, die zu bestimmten Inhalten des Handelns drängen, das sozusagen formale Bewußtsein: dieses Handeln sei unsre Pflicht — uns zu ihm bestimmt. Das Pflichtmoment in der sittlichen Tat, das Kant mit dieser Schärfe gegen ihren materialen Inhalt wie gegen den bloß subjektiven Impuls abgrenzt, ist eine nähere Ausgestaltung jener ideellen, überpersönlichen Notwendigkeit, mit der gewisse Forderungen an uns gestellt werden. Wie manche Vorstellungsinhalte wahr sind, mögen wir sie vorstellen oder nicht, so *sollen* gewisse Handlungsinhalte geschehn, mögen wir sie vollbringen oder nicht. Wie das Naturgesetz gilt, bevor es entdeckt wird, so die Pflicht, bevor sie erfüllt wird und auch wenn sie nicht erfüllt wird, damit offenbarend, daß auch im Moment der Erfüllung eine in dieser selbst nicht aufgehende ideelle Ordnung zu Worte kommt und daß sie aus dieser den aus ihrem Inhalte nicht ablesbaren Ton einer an unsre Wirklichkeit gestellten Forderung erhalten hat.

Nun gibt diese ideelle Forderung, die weder in einer objektiven Realität, noch in unserm Subjekt ihre Heimat hat, ebendamit ein Problem auf, das man wahrscheinlich nur durch das Axiom lösen kann, daß diese als Anspruch des Daseins an uns auftretende Ordnung eine selbständige, nicht auf Bekannteres zu reduzierende, völlig autochthone Kategorie ist. Wir vernehmen dieses Sollen, das, befolgt oder nicht, unser Handeln durchflicht, ausschließlich als eine Stimme in uns; und es hat andrerseits den imperativischen, objektiven, sozusagen rücksichtslosen Ton, den sonst nur eine konkrete Macht ihren Befehlen gibt. Es kann diese Entgegengesetztheit der Ursprünge zu haben scheinen, weil es tatsächlich von keinem dieser herkommt, sondern einen ebenso primären und eigenrechtlichen Ursprung hat, wie das subjektive Leben und die äußere oder die geschichtliche Realität. Allein die Gewohnheit, nur mit diesen beiden Begriffen als letzten zu arbeiten, läßt jenes Sollen dauernd in den einen oder den andern gleiten. So wird der Sollenston, der in und über unserm Wollen schwebt, bald als ein rein subjektiv-psychologischer Antrieb eingeschätzt, ohne eine andre als die naturhafte Bedeutung, die etwa der Hunger oder jeder physisch-psychische Trieb auch besitzt. Bald erscheint, von der objektiven Seite her, das Sollen einfach als eine der realen Beziehungen, die das Individuum mit der Gesellschaft verknüpfen. So zweifellos nun allerdings ein ungeheurer Teil der Ansprüche, die wir an uns gestellt fühlen, sozialen Inhalt haben und dem realen Zwang entspringen, den die Gesellschaft zum Zweck ihrer Selbsterhaltung auf die Individuen ausübt — so erklärt dies wohl, weshalb dies und jenes gesollt wird, allein nicht die eigentümliche, innerlich objektive Form des Sollens selbst. Daß die gesellschaftlichen Institutionen uns nicht nur zwingen oder gewöhnen, sondern daß wir die so entstehenden Forderungen *anerkennen*, aber sie gelegentlich auch nicht anerkennen — das

ist nicht der Zwang oder die Gewöhnung selbst. Über diesen vielmehr steht das mehr oder weniger klare Bewußtsein einer höheren Instanz, die wir freilich sozusagen nicht lokalisieren können, die aber allem, zunächst bloß sozial Geforderten das Cachet: daß wir es sollen, gibt oder verweigert. Und endlich verdichtet sich der Komplex der ideellen Linien, die von unsrer Realität nachgezeichnet zu werden verlangen, zu dem Glauben an eine göttliche Gesetzgebung. Wenn Inhalte eines entweder ausgeführten oder unterlassenen Handelns mit einem imperativischen Ton in unser Bewußtsein treten, so liegt der Schluß: irgend jemand müsse sie uns befehlen — ebenso nahe, wie aus der Tatsache, daß eine Welt existiert, der Schluß: also muß sie jemand geschaffen haben. Es fällt offenbar unsern Denkgewohnheiten äußerst schwer, den rein ideellen, sozusagen freischwebenden, keinerlei „Sein" enthaltenden Charakter der Welt des Sollens festzuhalten; immer wieder knüpfen wir sie an ein psychologisches oder ein soziales oder ein transzendentes Subjekt, immer wieder schleicht sich der Gedanke ein, daß sie, wenn sie nicht in der subjektiven Seele wurzle, in einem übersubjektiven Sein wurzeln müsse. Tatsächlich „wurzelt" sie so wenig irgendwo, wie wir das gleiche von der ideellen Welt des Erkennens, etwa von den Naturgesetzen, gesehen haben. Gerade die seelische Konstellation des Sollens, unter der diese Welt sich in uns darstellt, drückt ihre Stellung vortrefflich aus: sie steht jenseits des subjektiven Seins, da sie an dieses als eine Forderung herantritt, aber auch jenseits des objektiven Seins, da diese Forderung als solche von ihrer Realisierung oder Nicht-Realisierung gar nicht betroffen wird. Die Inhalte dieser Welt mögen noch so mannigfaltig und schwankend sein, sie mögen von Person zu Person, ja von Stunde zu Stunde wechseln — wann immer wir sie in uns finden, sind sie mit unsichtbaren Linien vor und in unsre praktische Realität gezeichnet, dieser nicht, wie das „dritte Reich"

der Erkenntnis, ihre tatsächliche Gestaltung, aber ihren Wert bestimmend.

Während diese Forderung, die wir die sittliche zu nennen pflegen, im allgemeinen unbestritten ist, besitzt die in umgekehrter Richtung laufende keine so unmittelbar empfundne objektive Bedeutung. Enthält Sittlichkeit das, was die Welt (im weitesten, die idealen Gebilde einschließenden Sinne) von uns fordert, so verlangt doch auch die Seele von der Welt etwas. Sie verlangt, daß die Welt ihr Glück gebe, oder Gerechtigkeit, daß sie schön sei, daß sie die Spuren eines eignen Sinnes und Wertes zeige. Und wir unterscheiden dabei sehr wohl das bloße subjektive Wollen von demjenigen, in dem — mindestens für unser Gefühl — eine innere, der Sache selbst angemessene Notwendigkeit zu Worte kommt. Wie wir aus einer ideellen Ordnung heraus Bestimmtes sollen, dem Dasein ein bestimmtes Verhalten schulden, so soll aus einer ebensolchen heraus das Dasein sich uns gegenüber in einer bestimmten Weise verhalten, wenngleich dieses Sollen hier nicht, wie an uns, einen Willen vorfindet, den es psychologisch zu seiner Verwirklichung bewegen könnte; wie aber uns gegenüber das ideale Sollen doch gültig bleibt, selbst wenn jenes verwirklichende Wollen nicht eintritt — so bleibt der Anspruch an die Dinge, sich in bestimmten Weisen zu verhalten — sei es in ihrer Wirkung auf uns, sei es als Bild für uns — bestehen, von dem Lauf der Wirklichkeit realisiert oder nicht. Auch gilt dies keineswegs nur für Forderungen, die man ihrem Inhalte nach als „ideale“ zu bezeichnen pflegt; ein durchaus persönliches Glücksverlangen oder der Wunsch nach einer Ordnung der Güter materieller Natur wird oft genug von dem Gefühle begleitet oder sozusagen durchblutet, daß damit erst der Sinn und die tiefere Logik der Dinge in der Welt erfüllt wäre. Man könnte von einer Moral der Weltordnung sprechen, die wir freilich in der Regel nur in ihrer näheren oder entfernteren Beziehung zu uns zu zeichnen

interessiert sind, die aber keineswegs mit der Moral im Sinne der Forderung an unser Handeln zusammenfällt, deren Wegrichtung vielmehr ganz anders läuft. Weil der Gedanke dieser objektiv gesollten, von der Welt zu uns hin gerichteten Ordnung nicht die praktische Bedeutung hat, wie die im gewöhnlichen Sinne moralische, so hat sie keine so prinzipielle Ausgestaltung gefunden wie diese. Aber das tatsächliche Weltgefühl der Menschheit, die religiösen Weltdeutungen, die philosophischen Erwägungen über den Wert des Lebens und den der Welt zugesprochnen oder abgesprochnen Sinn ihrer Existenz sind von solchen idealen Forderungen an sie, von dem Sollen über ihrer Wirklichkeit und unabhängig von ihrer Wirklichkeit, getragen und durchzogen. In allem Guten, das uns zuteil wird, mag etwas liegen, das wir nur als „Gnade" bezeichnen können: die Schönheit der Welt, die wir genießen, empfangene Liebe, auch wenn wir sie mit gleichem oder größerem Maße zurückgeben, ist irgendwie „unverdient", ja selbst in der einfachen Gerechtigkeit, die uns wird, kann noch etwas Dankenswertes liegen, noch ganz abgesehn von Hamlets misanthropischem Motiv: „Behandelt jeden nach Verdienst und wer ist vor Schlägen sicher?" Aber dies Moment von Gnade in allen Werten, die das Dasein uns zuwendet, brauchen wir keineswegs als eine Zufallsgunst und Fürstenlaune des Geschicks hinzunehmen. Auch der Gnade, obgleich man sie, ihrem Begriffe nach, nicht „verdienen" kann, kann man doch würdig sein, oder, auch hiervon noch abgesehn, kann es doch in einem höheren Sinne „in der Ordnung sein", daß sie uns erwiesen wird.

Was wir so als Anspruch, Wunsch, Ideal über die Wirklichkeit hinzeichnen, unterscheidet sich zwar oft nur zart und mit fließenden Übergängen von bloß subjektiven Begierden und Bedürfnissen; prinzipiell aber ist der Einschlag eines objektiven Sinnes und Rechtes gewisser Forderungen: wie die Dinge sein und verlaufen sollten, wenngleich sie es oft nicht tun —

gar nicht zu verkennen. Aber auch hier ist es offenbar schwer, diese Inhalte und Ordnungen, von denen wir schlechthin nichts andres sagen können, als: sie sollen sein — in solch reiner Idealität zu erhalten. Auch sie gleiten in den Zustand des Seins hinüber. Dies geschieht einmal so, daß man die Wirklichkeit, deren Diskrepanz gegen das ihr abgeforderte Verhalten wir vor Augen haben, dennoch nicht als die im vollen und echten Sinne „wirkliche" gelten läßt. Vielmehr sei sie nur ein verschobenes, subjektives, fragmentarisches Bild, dessen Gegensatz gegen jene ideale Ordnung in der Art oder der Unvollkommenheit unsrer Wahrnehmung läge. Könnten wir die Dinge übersehn, wie sie wirklich sind, in ihrem letzten, scheinfreien Sein, in der Totalität ihrer Zusammenhänge und Ausgleichungen — während wir jetzt solchen gleichen, die von einem Gemälde nur die Schatten sehn, aber nicht das Ganze überblicken, das auch den Schatten ihren notwendigen Sinn gibt — so würden wir dieses Sein und die ideelle Ordnung des Sollens als eines und dasselbe erblicken. Obgleich diese Überzeugung als systematische, das Bild der gesamten Wirklichkeit und der Ansprüche an sie einschließend, nur selten geltend gemacht worden ist, so wirkt sie doch in Ansätzen, Einzelheiten, mehr oder weniger dumpfen Velleitäten außerordentlich häufig in die Weltanschauung der Menschen hinein; zu den durchgängigsten Selbsterhaltungen der Menschheit scheint diese naive Voraussetzung zu gehören: daß die Welt schon in Wirklichkeit so wäre, wie wir von ihr fordern, daß sie sein soll, und daß nur die Oberflächlichkeit, die Vorurteile, die Beschränktheit unsres Anschauens ihr Bild fälschten und dadurch einen Zwist zwischen diesem Bild und der idealen Ordnung stifteten, dessen Erfolg es wäre, daß wir die letztere nur als Forderung und Sollen empfänden.

Nach einer andern Dimension projiziert religiöse Empfindung das Sollen in das Sein, vermöge der Idee des jüng-

sten Tages und des kommenden göttlichen Reiches. Ein Zeitpunkt, der in völlig unberechenbarer Ferne, vielleicht aber auch in unmittelbarer Nähe liegt, erscheint als der geeignetste, um die Verwirklichung jener gesollten Ordnung der Dinge in ihm zu lokalisieren, die wir ebenso jenseits des Seins, wie jenseits des Nichtseins empfinden. Der Gott, der uns dereinst selig machen wird, der vollkommne Gerechtigkeit üben, der alle idealen Forderungen realisieren wird, ist in der jetzt fraglichen Hinsicht ebenderselbe wie der Gesetzgeber für das menschlich-sittliche Verhalten. In beiden Fällen handelt es sich darum, jener inneren Logik ideeller Ansprüche — mögen sie von der Welt an uns oder von uns an die Welt ergehen — einen Stützpunkt in einer festen Realität zu schaffen; diese idealen Forderungen können sich im typischen menschlichen Geist nicht selbst tragen, ihre Gleichgültigkeit gegen das empirische Sein scheint ihnen die Gültigkeit und die Festigkeit zu nehmen, und so sucht man nach einem Wesen, in dessen Sein — das auch über dem empirischen, wenngleich in ganz anderm Sinne liegt — ihre Gültigkeit und Festigkeit sich verankere. Ob dies der Gesetzgeber oder der Erfüller ist, ist hierfür irrelevant — nur daß die Vereinigung beider Funktionen gleichsam in einer Hand die Welt der idealen Forderungen wie von oben und unten her einheitlich zu umfassen und ihr so einen Einbau von gesteigerter Festigkeit in das Sein zu gewähren scheint. Es ist, als ob die Menschen das Sein nicht ertragen könnten, ohne es zu einem Sollen emporzuführen, das Sollen aber wiederum nicht, ohne es auf das Sein zurückzuführen.

Indem ich die nähere Betrachtung nun jener ersten Forderung, deren Realisierung die Welt von der Seele fordert, zuwende, erhebt sich die Frage, welche Kompetenz denn hier eigentlich die philosophische Erkenntnisweise besäße. Der rein theoretischen Auffassung, nach der die Philosophie nur die tat-

sächlich bewußten, innerlich — wenn auch nicht äußerlich — wirksamen sittlichen Impulse der Menschheit in ihrer Einheit (oder auch in ihren Widersprüchen), ihren Begründungen, ihrer seelischen, sozialen, metaphysischen Bedeutung darzustellen hätte — steht die praktische gegenüber, die den Philosophen zum „Gesetzgeber" der Menschheit machen möchte, zum Entdecker jener ideellen Normen, deren Gültigkeit dadurch nicht alteriert wird, daß sie bis zu dem Augenblick ihrer Verkündung weder im Bewußtsein noch in der tatsächlichen Praxis der Menschen bestanden haben. Die Mehrzahl der vorliegenden Moralphilosophien haben sich in einer mehr oder weniger unklaren Mischung beider Standpunkte bewegt. Im großen und ganzen scheint die Vorstellung zu herrschen, daß die sittlichen Forderungen, die sich als durchgehende Tatsachen im Bewußtsein der Menschheit finden, auch die sachlich richtigen seien und jener Logik der idealen Forderungen entsprechen, die von der Tatsache ihres Bewußtwerdens unabhängig ist. Aus diesem Zusammenhang heraus gesteht Kant dem Moralphilosophen nur die Aufgabe zu, eine „Formel" der Moralität zu finden. „Wer wollte einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre." Hier ist also die Voraussetzung wirksam, die tief in der Metaphysik und Lebensanschauung des 18. Jahrhunderts wurzelt: daß wohl der einzelne Mensch irren könne, die Menschheit als ganze aber nicht. Hierauf insbesondre gründet sich jene Mischung der moralphilosophischen Aufgaben: wem es gelänge, die tatsächlich empfundenen Forderungen an den Menschen auf ein Prinzip zu bringen, der hätte das Recht, dieses Prinzip als moralischen Imperativ *vorzuschreiben*, seine Befolgung für jeden künftigen Fall als moralischer Gesetzgeber zu verlangen. Irgend ein Einschuß von reformatorischem, von

praktisch-versittlichendem Bemühen ist eigentlich in jeder, noch so kühl betrachtenden, noch so logisch reflektierenden Moralphilosophie zu spüren. Und das Recht zu der Ungeschiedenheit, in der sich Theorie und Praxis, Wissenschaft und Predigt hier zusammenfinden, wird ersichtlich aus jener Vorstellung geschöpft, daß das im Bewußtsein der Menschheit als Tatsache gegebne Sollen — das also der bloßen Erkenntnis zugängig ist — zugleich die sachlich, ideell, an sie gestellte Forderung ist; man schreibt ihr auf diese Weise nur dasjenige vor, was sie sich, für den hinreichend tiefen und zusammenfassenden Blick, selber vorgeschrieben hat.

Dieser fundamentalen Struktur des ethischen Philosophierens steht nun aber ein allergewichtigstes Bedenken entgegen: die unübersehliche Mannigfaltigkeit dessen, was die Menschheit in ihrer zeitlichen und räumlichen Verbreitung als sittliche Forderungen anerkannt hat — eine Mannigfaltigkeit, deren Inhalte absolut unversöhnlich scheinen, unzählige Male einer im Gegensatz gegen den andern und als dessen unmittelbare Verneinung erwachsen, so daß die Voraussetzung, alles dies habe dennoch einen Generalnenner und ruhe auf einer gemeinsamen, überall geltend zu machenden Grundforderung, als gänzlich illusorisch erscheint. Was die Moral der Feuerländer und die des Griechentums, des Konfuzius und der Reformation an gemeinschaftlichen Inhalten besitzen, dürfte sich schwerlich auffinden lassen; und wie von einer höheren Instanz her wird das bestätigt, wenn wir die moralphilosophischen Prinzipien, deren jedes dennoch eine Gemeinsamkeit unter all jenem darzustellen beansprucht, in nicht geringere Diskrepanzen auseinanderfallen sehn: das Streben zu einem Maximum von Lustgefühlen und die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, das persönliche Handeln nach Maximen, die sich zu allgemeinen Gesetzen eigneten und die Bestimmung der Willensakte nach Gesetzen solcher Harmonie,

wie sie uns auch das Kunstwerk wertvoll machen, die Erfüllung des göttlichen Willens und die Einschmelzung des Ich in das Du oder in die gesellschaftlichen Interessen — jedes dieser Prinzipien ist als jenes letzte und höchste bezeichnet worden, in das alle als sittlich bezeichneten Handlungen auf größeren oder geringeren Umwegen, mit klarerem oder dumpferem Bewußtsein einflössen, und das das einheitliche Kriterium ihres moralischen Wertes wäre. Dennoch ist die Vereinheitlichung der sittlichen Welt ganz ebenso philosophisches Bedürfnis und Aufgabe, wie die Einheit der Welt des Seins es war. Wenn die Menschen in jedem einzelnen Falle wirklich wissen, welcher Forderung ihr Wille genügen soll, und wenn dies objektiv Rechte in tausend Fremdheiten, Zufälligkeiten, Gegnerschaften auseinanderzubrechen scheint, so kann die Reaktion des philosophischen, zu einem ethischen Weltbild strebenden Geistes nur die Bemühung sein, die Summe der Forderungen als eine Forderung zu begreifen. Denn daß die an einer Stelle geltende Forderung eine andre ist, als die an einer andern geltende, ist nur aus einem höchsten Gesetz heraus verständlich, das über der einen wie über der andern steht, so daß ihr Gegensatz sich nur aus der Unterschiedenheit der Lagen herleite, aus denen jenes einheitlich höchste Gesetz sie entwickelt.

Die Form, in der das Denken sich diese Aufgabe stellt, ist durchaus von der Struktur des menschlichen Willens abhängig, davon nämlich, daß dieser Wille in dem Rhythmus von Zweck und Mittel verläuft. Wenn das menschliche Wollen und Handeln, das unter dem Bewußtsein der Pflichtmäßigkeit und Sittlichkeit steht, nach den divergentesten Richtungen auseinanderstrebt, so scheint die philosophisch ersehnte Einheit nur so erreichbar: daß all jene Mannigfaltigkeiten nur verschiedne Mittel sind, die schließlich einen gemeinsamen Endzweck — die absolute sittliche Forderung — realisieren. Unsre Welt ist so eingerichtet, daß sehr verschiedenartige Mittel dem

gleichen Zweck dienen können, weil in der Realität sehr verschiedne Ursachen die gleiche Wirkung hervorbringen können. So gefaßt, wäre die moralphilosophische Aufgabe im Prinzip lösbar. Die sittlichen Forderungen der Menschheit erschienen als ein ungeheurer Kreis, in dessen Peripherie die einzelne reale Aufgabe liegt, unabsehlich weit vielleicht von irgendeiner andern entfernt; allein von jeder führte ein Radius zu dem gemeinsamen Mittelpunkt des Ganzen, dessen Einheit alles zusammenhält und zu einem Sinne bringt. Unleugbar kommt in dem Suchen nach diesem Endzweck, der jeder zu ihm hinstrebenden Handlung den Wert der Sittlichkeit verliehe, eine tiefste Sehnsucht des Geistes zum Ausdruck, in der Fortsetzung jenes andern Bedürfnisses liegend, das für die rein tatsächlichen Willensimpulse der Menschen — die also nicht als ideale Forderungen auftreten, sondern die sittlich gesollten, die gleichgültigen, die verbotenen gleichmäßig einschließen — einen gemeinsamen Zielpunkt sucht. Jetzt zunächst auf dieses letztere eintretend, würden wir unser Weltbild, mindestens sozusagen seiner Form nach, als ein unendlich befriedigenderes und erlösteres erblicken, wenn wir vertrauen könnten, daß das trübe Chaos der menschlichen Handlungen einem einzigen Ziele zustrebte. Freilich gibt solche Einheit einer Mehrheit von Gestaltungen Raum, die auseinanderzuhalten auch für die uns fragliche Einheit der sittlichen Forderungen — die gleichsam eine Auslese aus den bloßen Tatsächlichkeiten des Willens bewirken — von tiefster Bedeutung ist.

Es ist der Unterschied, ob das Handeln der Menschheit zu einem realen Zwecke zusammengeht, ob wir alle Werkleute an einem Bau sind — oder ob die Einheit des menschlichen Wollens bedeutet, daß jeder für sich von dem gleichen letzten Motiv wie jeder andre bestimmt wird — ob also ein tatsächliches Zusammenwirken oder eine bloße Parallelität der individuellen Impulse vorliegt, die nur dem überschauenden Blick als

Einheit erscheint. Die erstere Überzeugung tritt wohl nur in theistisch-religiöser Gestalt auf. Nur wo ein göttlicher Weltplan vorausgesetzt wird, dem der Bau der ägyptischen Pyramiden sich ebenso einfügt, wie der spanische Erbfolgekrieg, vermögen die völlig berührungslosen, völlig heterogenen Momente der Menschheitsgeschichte als organisch zusammengehörige Mittel zu einem letzten Zweck zu erscheinen, sie können diese Bedeutung nicht aus sich und aus den Impulsen, die sie unmittelbar tragen, erhalten, sondern nur aus einer übergreifenden Macht, die ein jedes an der Stelle hervorruft, wo der Plan des Ganzen es notwendig macht. Hier liegt die Anwendung der religiösen Maxime: „Wer den göttlichen Absichten nicht mit seinem Wissen und Willen dient, der dient ihnen ohne sein Wissen und Willen." Im kleinen Maßstabe, dem aber deshalb die metaphysische, nur der Totalität zukommende Bedeutung abgeht, wiederholt sich dies in gewissen fatalistischen Geschichtsphilosophien, z. B. der Marxischen. Wenn in einer bestimmten Epoche der Geschichte das allmählige Freiwerden der latenten Kräfte, die die Konstellationen dieser Epoche haben erwachsen lassen, die sozialistische Verfassung herbeiführen werden, so sei dies durchaus nicht von der bewußten Zwecksetzung der Individuen abhängig und bedürfe auch keineswegs einer angeblich „unbewußt" darauf gerichteten Zwecktätigkeit. Vielmehr führe der reine Sachgehalt der menschlichen Verhältnisse und Aktionen auf jenes Endziel, alles was die einzelnen tun und treiben, rücke das gesellschaftliche Dasein um einen Teilstrich näher an dieses heran, ein jeder, indem er seinen unmittelbaren und rein persönlichen Zwecken nachgeht, finde sich mit jedem andern in der Einheit jener überpersönlichen Zukunftsgestaltung zusammen. Allein diese Arten, die Entgegengesetztheiten der menschlichen Wollungen in einer objektiven, vom Individuum ganz weit abstehenden Gemeinsamkeit des Zieles zusammenzubringen,

werden an Häufigkeit und Wichtigkeit weit von den Bemühungen übertroffen, die Einheit der Willenshandlungen in der Gleichheit ihres letzten persönlichen Zweckes zu suchen. Hier wird man freilich, um alle Diskrepanzen der bewußten Zwecksetzungen zu überwinden, zu dem Hilfsbegriff des „unbewußten Zweckes" greifen müssen. Wer etwa alles menschliche Wollen letzten Endes um der „individuellen Selbsterhaltung" willen geschehen läßt, wird dennoch nicht behaupten, daß dieser Endzweck in abstrakter oder überhaupt bewußter Weise dem Individuum gegenwärtig ist. Allein auf die bequeme Erklärung durch das Unbewußte, die im philosophischen wie im populären Denken grassiert, wird man wohl endgültig verzichten müssen. Angenommen, unsre Willensakte verliefen wirklich so, daß sie unsre Selbsterhaltung fördern, oder, wenn keine intellektuellen Unvollkommenheiten sie ablenkten, fördern würden, so kann man dennoch nicht schließen: da dieser Trieb nicht bewußt wirkt, so muß er unbewußt wirken — sondern nur: jene Akte verlaufen so, als ob sie aus einem Selbsterhaltungstriebe hervorgingen: woraus sie der Realität nach hervorgehen, wissen wir absolut nicht; da uns der Geist nur in der Form des Bewußtseins bekannt ist, so können wir nicht im geringsten wissen, ob die Motive und Gedanken, deren Bewußtsein einen bestimmten seelischen Erfolg auszulösen pflegt, auch dann die Ursachen des Eintretens dieser Erscheinung sind, wenn im Bewußtsein nichts von ihnen aufzufinden ist. Die „unbewußte Motivierung" ist nur der zu einer positiven Ursache emporgeschwindelte Ausdruck dafür, daß die gegebene seelische Erscheinung doch eine Ursache haben muß — die uns indes in diesem Falle völlig unbekannt ist; wir können nur sagen, daß, wenn sie bewußt wäre, sie erfahrungsgemäß wohl diesen und diesen Inhalt haben würde. Da sie aber nicht bewußt ist, fehlt uns jede Handhabe, Art und Bedeutung dieser Motivierung zu bestimmen; die unbewußte

Vorstellung ist ausschließlich als künstlicher Hülfsbegriff zuzulassen, um dem Bedürfnis nach einem rationell-innerlichen Zusammenhange des seelischen Lebens zu genügen, den dessen bewußte und also allein real gegebne Inhalte nicht darbieten.

Nur unter diesem Vorbehalt also kann von einer gemeinsamen Motivierung der unendlich mannigfaltigen bewußten Willensziele die Rede sein. Es kann nur bedeuten, daß die philosophische Reflexion jene Willensaktionen sozusagen nachträglich eventuell unter einen höheren Begriff bringen kann. Aber wenn sie es auch wirklich könnte — was sehr zweifelhaft ist —, so wäre die in der Struktur unsres Wesens gelegne Ursache davon, daß sie es kann, jedenfalls nur spekulativen Vermutungen zugängig. Ich nenne zuerst den schon vorhin angedeuteten Gedanken: daß alle menschlichen Handlungen schließlich auf die Selbsterhaltung des Handelnden hinausliefen. Man wird zunächst geneigt sein, dies für ein leeres Wortspiel zu halten. Denn da die Menschen unzählige Male das Selbstzerstörerische tun, und zwar nicht nur durch Verrechnung und Verblendung, sondern mit vollem Bewußtsein: sei es, weil sie mit sich ein Ende machen wollen, sei es in Aufopferung für andre und für Ideen — so müßte man den Begriff des „Selbst", dessen Erhaltung alles dieses dienen soll, so weit fassen, daß er überhaupt nichts mehr besagt. Die Selbsterhaltung, in deren Namen jeder positive oder negative, egoistische oder altruistische Trieb wirke, ist ersichtlich nichts mehr, als ein Name, das „Selbst", das von all diesen Entgegengesetztheiten gleichmäßig „erhalten" wird, kann nichts irgend Qualifiziertes sein, sondern das Synonymum für ein x, das besagt: jeder Willensakt führt auf irgendeinen Endpunkt hin und alle diese verschiednen Endpunkte sollen jetzt als einer und derselbe gelten. Dennoch könnte die Selbsterhaltungstheorie, so leer sie unmittelbar und logisch erscheint, der Ausdruck einer durchaus tiefsinnigen philosophischen Grundatti-

tüde sein. Wenn man nämlich weniger das Selbst als die Erhaltung betont, so ist ihre Voraussetzung, daß diese Erhaltung dauernd bedroht ist. Vielleicht bringt die Struktur des Daseins es mit sich, daß jedes Wesen in jedem Augenblicke von dem, was außer ihm — vielleicht auch von dem, was in ihm ist — vernichtet, verschlungen, entselbstet werden würde, wenn es sich nicht mit einem ganz positiven Tun dagegen zur Wehre setzte und sein Sein aktiv behauptete. Da diese Notwendigkeit niemals auch nur einen Augenblick nachläßt, so ist die Selbsterhaltung allerdings das äußerste, was ein Wesen erreichen kann und alles, was es überhaupt tut, sind nur die Mittel oder, genauer, die Akte seiner Selbsterhaltung. Damit ist natürlich nicht nur die Erhaltung des physischen Lebens gemeint, sondern die Gesamtheit der Kräfte und Werte, die das Wesen eben zu diesem bestimmten Individuum machen. Wer also sich selbst zerstört oder auf sich verzichtet, kann in diesen Akten sozusagen ein größeres Quantum seines Selbst bewahren, als wenn er physisch weiterexistierte; er würde in diesem Falle, wie nun einmal sein Verhältnis zu den ihn bedrohenden Mächten des Daseins gestaltet ist, noch gründlicher zerstört werden, noch weniger von seinem Selbst erhalten. Sich selbst erhalten heißt nicht nur, überhaupt leben, sondern die Erhaltung ebendieses bestimmten Selbst; und während dies natürlich jegliche Entwicklungsbestrebung einschließen kann, da wir keineswegs in jedem Augenblick schon wir selbst sind, so kann z. B. unter Umständen das Grund- und Endwollen eines Schwächlings auf die Erhaltung ebendieses S c h w a c h e n selbst gehen und er würde sich durch einen Zuwachs von Kraft und Leben entselbstet fühlen. Die ganze psychologische Hypothese des formalen Selbsterhaltungstriebes, der sich in unsre einzelnen Impulse derart umsetzt, daß ihre Zwecke in dem seinigen zusammenlaufen, ruht auf der metaphysischen Vorstellung von dem Weltprozeß als dem endlosen Kampfe aller

gegen alle. Es ist nicht ein Leben da, das sozusagen in sich fertig wäre und nur nach außen hin verteidigt werden muß; sondern das Leben ist unmittelbar jene Wechselwirkung seines tiefsten Punktes mit Mächten außerhalb seiner, die man nur Kampf nennen kann, weil in dem Augenblick, in dem die Aktion des Subjekts versagte, es von den ihm äußeren Mächten vernichtet wäre. Dieser Gedanke findet an der Vielheit unsrer Willensakte das divergente Material, an dem seine Einheit sich zu bewähren hat. Es kommt in ihm das Gefühl der tiefen Notwendigkeit der Bewährung im Kampfe zu Worte, die mit unserm Leben verknüpft ist — nicht als sein Akzidens, zufälliger Umstand, nachträgliche Verteidigung, sondern vom Innersten seiner Wurzel her, besser: als seine Wurzel ihm einwohnend.

In diesem Sinne gefaßt erscheint mir die Unifizierung all unsres Wollens durch den Selbsterhaltungstrieb jedenfalls als etwas erheblich Tieferes als die durch den sogenannten Glückstrieb des Menschen. Es ist nicht uninteressant, daß die Behauptung, der Mensch strebe schließlich nach nichts andrem als nach Lust — ebenso einem ganz oberflächlichen Zynismus entspringen kann, wie sie als Grundlage einer durchaus edeln Moral von eminent sozialen, ja sozialistischen Charakteren benutzt worden ist. Vielleicht legt das Zusammentreffen grade dieser beiden Träger eudämonistischer Psychologie es nahe, daß diese über das individuelle Wesen der seelischen Tatsachen hinwegsieht. Denn wie das sozialistische Dogma, mindestens in der hier fraglichen Form, dies tut, so ist die entscheidende Gedankentendenz des Zynismus eine nivellierende: er leugnet die eigentlichen Unterschiede der Dinge, weil sie ihm eben alle gleich wert- und sinnlos sind; Unterschiede zugeben hieße unvermeidlich auch Wertunterschiede anerkennen, und wie kann dies der Zynismus, da er doch keinen Wert anerkennt? Ohne eine radikale Gleichgültigkeit gegen die Individualität

der seelischen Tatsächlichkeiten aber ist deren Reduktion auf den an sich unterschiedslosen Glücks- oder Lusttrieb nicht durchführbar, mit ihr indes ist diese Reduktion wiederum ganz inhaltlos. Denn wenn die mühevollste Hingabe an wissenschaftliche oder sonstige objektive Ziele und das leichtsinnigste Genußleben, wenn das Märtyrertum für politische oder religiöse Überzeugungen und die feigste Bosheit und Hinterlist, wenn die grenzenloseste Aufopferung und die grenzenloseste Selbstsucht doch alle zusammen nur ein einziges letztes Ziel der Lust verfolgen sollen, dann ist diese etwas so Abstraktes, muß, um das gleiche Verhältnis zu all diesem Entgegengesetzten zu haben, sich so hoch über das Einzelne erheben, daß sich gar kein spezifischer Inhalt mehr für sie angeben läßt; aller Eudämonismus kommt darauf hinaus, die tatsächlichen Ziele der Handlungen, die er aus der Erfahrung kennt, als Glück zu bezeichnen. Während die Theorie des Selbsterhaltungsmotives dem gleichen logischen Einwand ausgesetzt war, konnte ihr doch noch in der Deutung des Weltprozesses als des Kampfes aller seiner Elemente eine metaphysische Tiefe untergebaut werden, die die Theorie des Glücksmotives, soweit ich sehe, nicht findet und an dessen Stelle sie freilich eine biologische Hypothese zu ihrer Begründung angeboten hat. Wären die zum Leben erforderlichen Tätigkeiten — so ungefähr ist argumentiert worden — mit Schmerz statt mit Lust verbunden, so würde man sie soviel wie möglich vermeiden; deshalb würde ein Wesen, dem die Erhaltung des Lebens im wesentlichen Schmerz brächte, sich nicht erhalten können. Folglich muß die Anpassung dahin wirken, daß die aufgesuchten Funktionen — und dies sind eben die lustversprechenden — zugleich die lebenerhaltenden und -fördernden sind. Da die evolutionistische Zweckmäßigkeit auf die wachsende Herrschaft und Befestigung der letzteren geht, so kann sie kein besseres Mittel dazu anwenden, als daß sie die nützlichen Handlungen der Menschen,

im Ideal also: alle ihre Handlungen überhaupt — mit dem Reizmittel des davon zu erhoffenden Glückes ausstattet. Kurz ausgedrückt: wird das Leben immer zweckmäßiger, so wird dies wahrscheinlich darum geschehen, weil die Zweckmäßigkeit gesucht und die Unzweckmäßigkeit geflohen wird; gesucht oder geflohen aber wird von den Menschen im allgemeinen nur das, was Lust oder Schmerz bereitet, so daß die vollkommne Zweckmäßigkeit der Tat vollkommnen Lusterfolg bedeuten würde. Daß der absolute Umfang des Willenslebens damit noch nicht eudämonistisch bestimmt erscheint (da er noch nicht absolut zweckmäßig bestimmt ist), würde die so behauptete Vereinheitlichung unsrer Wollungen im Prinzip nicht aufheben. Es wäre genug für die Vereinheitlichung unsres Wollens gewonnen, wenn wir nur seine generelle Entwicklungsrichtung auf Verbindung jedes seiner Inhalte mit einem Glückszweck erweisen könnten. In Wirklichkeit indes ist dieser Gedankengang brüchig, da sein psychologisches Zwischenglied: der Lusterfolg einer Handlung sei ihr stärkstes und eigentlich definitives Motiv — ein Irrtum und weiter nichts ist. Hierüber ganz klar zu werden, ist für den gesamten Inhalt dieses Kapitels von äußerster Wichtigkeit. Es ist zunächst zuzugeben, daß der hier fragliche Eudämonismus unter Lust oder Glück nicht nur niedrige oder sinnliche Empfindungen zu verstehen, ja, daß er nicht einmal vorauszusetzen braucht, daß die geistigen, edlen, kultivierten Genüsse durch irgendwelche historischen Umwege und Umbildungen auf jene zurückgeführt werden könnten. Aber selbst unter der Annahme, daß die intellektuellen, moralischen, ästhetischen Gebiete völlig selbständige Genußquellen aus sich entspringen ließen, die sich aus keinem tiefergelegenen Stromgebiet ableiten, reicht der Glücksbegriff absolut nicht aus, die tatsächlichen Motivierungen der Menschen zu umfassen, wenn man ihm nicht, wie ich es vorhin andeutete, jeden bestimmten Inhalt nehmen und ihn

zum bloßen Namen für alle Motivierung überhaupt machen will. So armselig ist die Menschheit nicht, daß sie sich überhaupt nur von einem einzigen letzten Motiv lenken ließe, und das ganze psychologische Getriebe auf Lust gerichtet sein zu lassen, ist eine ebenso einseitig beschränkte Teleologie, wie jene war, die das Weltgetriebe um des Wohles des Menschen willen sich abspielen ließ. Und da dieser alles Handeln vereinheitlichende Lustbegriff die egoistische Lust bedeutet, so enthält er eine doppelte Borniertheit. Es ist eine Fälschung der Tatsachen, wenn man den Menschen als das egoistische Wesen schlechthin bezeichnet, d. h. als ein solches, dessen Handlungen ihren Endzweck in denjenigen Wirkungen haben, die auf den Handelnden selbst zurückkehren. In Wirklichkeit machen die Motivierungen unsrer Handlungen unzählige Male an Punkten Halt, die völlig und definitiv außerhalb unser selbst liegen: wir wollen, daß dieser und jener diesen und jenen Einfluß erfahre, in diesen und jenen Zustand versetzt werde; wir wollen, daß gewisse Ereignisse eintreten oder verhindert werden, Werte realisiert oder auch vernichtet werden — und es ist eine durch nichts gerechtfertigte Willkür, die Reihen solchen Wollens über diese Endpunkte hinaus hypothetisch zu verlängern, bis sie wieder in irgendeinem Zustande des Subjekts münden. Dies ist vielleicht der ärgste prinzipielle Mißbrauch, der je mit der unleugbaren Vieldeutigkeit alles Seelischen getrieben worden ist, im besten Fall eine Verführung durch den scheinbaren Tiefsinn des Schlusses: daß, da das Subjekt der Ausgangspunkt des Handelns sei, es auch sein Endpunkt sein müsse. Wenn nun aber dies Falsche auch richtig wäre, so erwiese dies den allbeherrschenden egoistischen Trieb noch keineswegs als Glückstrieb; vielmehr enthält das Ich noch eine Fülle von Zuständen und Werten außer dem Glück, die als Endziele des Handelns funktionieren können und funktionieren. Der Gewinn an Erkenntnis der Welt

und die Produktivität auf dem uns zugeteilten Gebiet, die ethische Vollkommenheit in einzelnen Handlungen wie in dem aus sich nicht heraustretenden Sein der Seele, das religiöse Schicksal mit seinen Aufschwüngen, Gefahren, Erlösungen, das Gefühl der einheitlichen Persönlichkeit und des Gleichgewichts ihrer aufnehmenden und ausgebenden, ihrer niedreren und höheren Energien — alle diese, wenn man will, „egoistischen" Werte sind keineswegs von dem Generalnenner „Glück" getragen; unzählige Male wollen wir alles dies mit einem völlig objektiven Willen, weil das so gestaltete, so erlebende Ich als letztentscheidender Wert gefühlt wird, gleichgültig, welche sekundären Reflexe von Lust oder Leid ihn begleiten: unzählige Male wollen wir es, unter dem klaren Bewußtsein, es mit Leiden zu bezahlen und keinerlei Freuden damit zu gewinnen. Die eigentümliche Roheit der Psychologie, die bisher, mit ganz wenigen Ausnahmen, grade auf dem Gebiet ethischer Probleme dominiert hat, offenbart sich an der Selbstverständlichkeit, mit der man das egoistische Wollen dem Glückswollen gleichgesetzt hat.

Wo nun der Versuch, gelingend oder nicht, gemacht wird, die Gesamtheit der Willenshandlungen auf einen einheitlichen Endzweck zurückzuführen, pflegt dieses Bild des tatsächlichen Seins in das des Sollens überzugreifen. Es ist ein sehr tiefer und philosophisch höchst bedeutsamer Zug unsrer Geistigkeit, daß wir zwar unzähligen Tatsachen und Einzelheiten der Erscheinung gegenüber die Unstimmigkeit mit der idealen Forderung erkennen, aber uns schwer entschließen, auch das tiefste, definitive, sozusagen wirklichste Sein der Dinge **nicht** mit ihrem Werte und dem was sie sein sollen zusammengehn zu lassen. Ich führe einige Beispiele dieses Typus an. Ein religiöser Radikalismus macht Gott zur absolut und allein bestimmenden Ursache alles Seins und Geschehens; sein Wille bestimmt also auch, wie der menschliche Wille und die mensch-

lichen Dinge verlaufen sollen. Und dennoch wird nun von diesem menschlichen Willen noch einmal gefordert, daß er dem göttlichen Willen gehorsam und gemäß sei. Das heißt also doch, daß unser Wille in seinem letzten Grunde, in seinem eigentlichen Sein, schon das ist, was die ideale Forderung von ihm verlangt. Dasselbe ist das Schema der Vernunftmoral, die das eigentlich reale, substantielle Wesen des Menschen in seine Vernunft setzt und nun doch seine sittlichen Notwendigkeiten dahin zusammenfaßt, daß die Vernunft auch wirklich sein Leben leite, daß dasjenige daraus verschwinde, was er ja eigentlich gar nicht selbst ist: die sinnlichen Elemente. Ganz entsprechend ist es, wenn die monistische Philosophie die Wesenseinheit aller Wesen lehrt, das Trügerisch-Scheinhafte der Besonderung und des Gegensatzes der Individuen; und nun fordert diese Philosophie von den Individuen erst, daß sie ihr Sondersein, ihren Sonderwillen abtun — den sie doch ihrer metaphysischen, letztinstanzlichen Wirklichkeit nach gar nicht besitzen; daß der einzelne zwischen sich und dem andern keinen Unterschied mache, sondern aus der wurzelhaften Wesenseinheit aller heraus lebe — was er doch nach jener Voraussetzung sowieso tun muß, weil etwas andres als diese Einheit überhaupt nicht existiert. In diesem, auch auf weniger prinzipiellen Stufen sehr häufigen und immer logisch irrigen Verfahren: dasjenige, was ideal gefordert wird, schon als vorhanden, als die tiefste, wahrste Realität zu statuieren — lebt, je nach der Richtung des Betrachtens, sozusagen ein Moment des Mutes und eines der Feigheit. Es gehört Mut dazu, die Realität des Daseins, mit allem Grauenhaften, Verworrenen, schwer Erträglichen seiner Erscheinungen, als ein in seinem letzten Grunde Vollkommnes, mit der idealen Forderung Übereinkommendes zu verkünden; wenn es keine bloße Redensart ist (was es freilich oft genug sein mag), so beweist es eine außerordentliche Kraft, das Gefühl für das tiefste Wesen der

Wirklichkeit immer in der Höhe zu halten, in der es mit dem Sollen und der Vollendung zusammenfällt. Von der andern Seite gesehn aber ist es doch eine Schwäche, das Ideal nicht in der harten Selbständigkeit seines reinen Forderungscharakters halten zu können, sondern ihm einen Fußpunkt und gleichsam körperlichen Halt in der Realität zu suchen, ein Mangel an Zuversicht, als könne sich das, was wir sollen, doch nicht in seiner Gleichgültigkeit gegen das, was wir sind, allein tragen, und bedürfe der Sicherheit, daß dieses Sein mindestens in seiner letzten Wurzel mit ihm eins sei.

Wie aber auch veranlaßt, die Inhalte, in denen der tatsächliche menschliche Wille seinen vereinheitlichenden Endzweck zu finden schien, sind oft genug zu Prinzipien der Moral geworden. So entsteht aus dem Glücksmotiv das Moralprinzip, mit dem der sogenannte Utilitarismus alle als ethisch anerkannte Praxis zu formulieren behauptet: handle so, daß der Erfolg deines Handelns die Summe des überhaupt empfundenen Glückes so hoch wie möglich steigere; oder auch: der Endzweck jedes als ethisch empfundenen Handelns ist, zu dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Anzahl beizutragen. Ich will, als Beispiel moralphilosophischer Überlegungen, einigen Verzweigungen dieses Prinzips nachgehn. Was daran auf den ersten Blick der idealen Forderung zu widersprechen scheint: daß hier die Glücks*würdigkeit* vernachlässigt ist, da doch das ethische Interesse daran hafte, daß nicht jeder beliebige, vor allem nicht der Böse des Glücks teilhaftig werde, sondern der Gute und Verdienstvolle — das ist doch bei näherem Zusehn dieser auf das Glücksquantum als solches gehenden Forderung keineswegs fremd. Denn sie wird sich so rechtfertigen: böse ist eben derjenige, der andre Menschen unglücklich macht; würde er nun noch durch Glück belohnt werden, so würde er dadurch gestärkt und in solchem Handeln ermutigt werden. Es würde also der definitive Zweck, zu einem Maxi-

mum von Glück überhaupt zu gelangen, durch den Endeffekt einer Verteilung des Glücks, die es dem Bösen statt dem Guten zukommen ließe, hintangehalten werden. Daß das Auf-sich-nehmen und Zufügen von Leiden bis zur Vernichtung, daß Opfer, Verzichte, rücksichtslose Strenge als sittlich wertvoll gelten können, ordnet sich diesem ethischen Eudämonismus durchaus ein. Die Verkettungen und Verzweigungen der inneren und der äußeren Dinge sind so vielgliedrig, so oft rückläufig, so umwegereich, daß eine äußerste Abkehr von direkt eudämonistischen Aktionen dennoch das rechte Mittel sein kann, am letzten Ende in ein mögliches Glücksmaximum einzumünden. Die wunderbare, im allgemeinen als gar zu selbstverständlich hingenommene Strukturbedingung unsrer Welt: daß jedes Geschehen zwar nur eine bestimmte Folge, aber unzählige verschiedne Ursachen haben kann — bewirkt es, daß die allerentgegengesetztesten Handlungsweisen gleichmäßig jenem absoluten Glückszweck dienen und deshalb gleichmäßig sittliche Würde erwerben können: daß die Spartaner schwächliche Kinder töteten und moderne Eltern sie mit doppelter Sorgfalt großziehn, daß objektive Ziele vor der Rücksicht auf lebende Subjekte zurücktreten und daß umgekehrt das sachliche Interesse völlig gleichgültig gegen alle personalen Konsequenzen verfolgt wird, daß das praktische Interesse ausschließlich dem Individuum gilt und daß es ausschließlich der Gesellschaft gilt — jede Seite dieser Gegensätze kann unter gegebnen Umständen das geeignetste Mittel sein, ein Glücksmaximum zu realisieren. Auf Grund dieser Möglichkeit glaubt die Theorie sich als diejenige beweisen zu können, die alle überhaupt anerkannten ethischen Werte und Theorien in sich zusammenfaßte, all diese Anerkanntheiten bedeuteten eben nur den Instinkt dafür, daß ihre Inhalte Wege und Mittel für die Steigerung des Glückes der größtmöglichen Zahl sind. Das Glück selbst ist dabei sozusagen kein ethischer Wert, sondern entweder ein

metaphysischer oder es ist der Wert schlechthin, der nicht durch irgendein differenzierendes Beiwort zu bestimmen sei; aber an dem Glück als absolutem Menschheitszustand praktisch zu arbeiten, bewußt oder unbewußt, direkt oder an den Mitteln zu ihm und den Mitteln der Mittel — das verleihe solchem Wollen den Wert, den wir den sittlichen nennen.

Wollte man aber auch den schon angedeuteten Mangel dieser Theorie in Kauf nehmen: daß ein Glücksbegriff, der alle ethisch wertvollen Intentionen als ihr Endzweck aufzunehmen vermöchte, etwas völlig Verblasenes und jedes angebbaren Inhaltes Bares sein müßte — so würden ihrem Anspruch, gleichsam den Oberbegriff und die Vereinheitlichung aller sittlichen Imperative darzustellen, noch immer zwei prinzipielle Schwierigkeiten entgegenstehn; sie stammen aus dem Begriff der Glücksqualität und dem der Glücksverteilung, zwei Begriffen, die weite Bezirke im Reiche der idealen Forderungen decken. — Für jenen ethischen Eudämonismus ist das Glück ein in sich einheitlicher und invariabler Zustand, für den es Maßunterschiede, aber keine Artunterschiede gibt. Es ist dies gewissen naturwissenschaftlichen Idealen analog. Wo etwa ein „Urstoff" gesucht wurde, der nur durch Mannigfaltigkeiten und Änderungen seiner Verteilungen und Lagen die ganze erscheinende Verschiedenheit der Weltsubstanzen erzeugte; oder wenn eine in sich einheitliche und unveränderliche Energiesumme angenommen wird, die in lauter Wandlungen und Zurückverwandlungen das Spiel der Welt trüge — da unterstehn diese Tatsachenbegriffe der gleichen universellen geistigen Tendenz, wie der Idealbegriff des Glücks, aus dessen Umsetzungen und Quantitätsverteilungen die unübersehlichen Inhalte der sittlichen Zielsetzungen gespeist würden. Durch welche Mittel dieses Glück erzeugt würde, wäre für seine ethische Zielbedeutung gleichgültig; der eine fände es in dem einen, der andre in einem andern Zustand, und danach

müßte sich die sittliche Aktion des dritten sozusagen technisch richten, aber das Maß ihres sittlichen Wertes fände diese Aktion doch nur an dem Quantum jener in ihrem Wesen immer gleichen Glückseligkeit, das sie realisiert oder wenigstens zu realisieren beabsichtigt. Alle Wertunterschiede in den Glücksgefühlen der Individuen, die sich auch als Wertunterschiede der daraufhin gerichteten sittlichen Intentionen spiegelten, wären ausschließlich Unterschiede des Maßes; alle andern, nicht-quantitativen Unterschiede der Glücksgefühle beträfen nur ihre Form, Erscheinung, Kombination, aber nicht ihren Wert. Und diese Voraussetzung des Utilitarismus teilt sogar Kant, der radikalste Gegner aller eudämonistischen Moral, mit ihm: Glück sei eben Glück und die Unterschiede der Veranlassungen, auf die hin die Individuen es empfinden, seien für seinen Wert so irrelevant, wie es für den Wert des Goldes sei, ob es aus dem Gebirge gegraben oder aus dem Sande gewaschen ist. Was wir edlere Freuden nennten, seien nur solche, die sich nicht abnutzen, die mehr als die gemeinen in unsrer Gewalt sind, die weitere Verfeinerung und Genußfähigkeit mit sich bringen — kurz, die sich durch das im ganzen höhere Maß ihres Lustertrages, nicht durch eine andre oder wertvollere Art desselben charakterisierten. Dies ist ein völliger Irrtum und nur durch die Leidenschaft, um jeden Preis ein Dogma aufrechtzuerhalten, erklärlich. In Wirklichkeit empfinden wir die verschiednen Veranlassungen, an denen die verschiednen Individuen ihr Glück finden, als Unterschiede der Wertqualitäten selbst, das Individuum unterscheidet seine einzelnen Lustempfindungen sehr sicher in dieser Weise; so daß wir oft genug von zwei Glücksgefühlen unzweideutig urteilen: sie brächten uns zwar das gleiche Glücksmaß, aber dennoch sei das eine dem andern vorzuziehn, weil die Qualität der Empfindung die wertvollere wäre — und zwar nicht unmittelbar wegen ihrer sittlichen, ästhetischen oder sonst

objektiven Bedeutung, sondern weil es, rein als Glück, wenn auch vielleicht von jenen Wertskalen her, eine neue Bedeutung bekommen hat; es steht als rein eudämonistische Qualität höher, während es als eudämonistische Quantität dem andern gleich- oder vielleicht nachsteht. Und dies genügt, um jenen abstrakten Glücksbegriff zu enttronen, der mit seinen bloßen Gradunterschieden eine absolute Vereinheitlichung der sittlichen Ziele erzwingen wollte — wenn auch jede Messung von Glückszuständen gegeneinander überhaupt von höchst prekärer, keinen objektiven Maßstab zulassender, ja, wahrscheinlich nur symbolischer Art ist. Es ist für das Grundproblem der idealen Ansprüche, die zwischen den objektiven Ordnungen und dem Subjekte hin und her gehn — von äußerstem Belang, daß das Glück Wertkriterien in sich birgt, die von der Frage nach seinem Quantum unabhängig sind. Sowohl die eudämonistischen Moralen, die nur nach dem Glücksmaß fragen, wie die rigorosen, rationalistischen, asketischen, die prinzipiell nach dem Glück nicht fragen, pflegen diese zweifellose Aussage des sittlichen Bewußtseins zu überhören. Es bestimmt den Wert des Menschen nicht nur, ob er nach Glück strebt, oder nach anderem, vielleicht höherem; sondern auch, worin er das Glück findet, nach dem er strebt. Ob er seine beglückteste Stunde in den Armen einer Kokotte oder beim Anhören der Neunten Symphonie erlebt — das ist ein Unterschied der Persönlichkeiten, der weder mit dem Glücksmaß, noch unmittelbar mit ihrem sittlichen Wollen etwas zu tun hat. Das Sein des einen dieser beiden ist eben wertvoller als das des andern. Und wenn selbst beide nur „ihr Glück suchen" und insofern von Kant für gleich „wertlos" erklärt würden, so stellt sich dieser Moralismus in zweifellose Opposition gegen unser tatsächliches Wertempfinden. Der eine ist wertvoller als der andre, weil sozusagen die Welt, indem sie den einen einschließt, wertvoller ist, als wenn sie den andern beherbergt.

Die Vergleichung mit dem Golde unsres Geldes ist unrichtig, weil aus diesem freilich jede Spur seines Ursprungs verschwunden ist, so daß dieser überhaupt keine Bedeutung mehr besitzt. Aber in unsern Freuden leben die Dinge und Ereignisse, auf die unsre Seele mit diesem Gefühl antwortet, noch fort, als sehr entschiedne qualitative Unterschiede des Glücks. Dies ist einer der prinzipiellen Punkte, an denen die Analogien zwischen der physischen und der seelischen Welt völlig versagen. Die erstere hat nur eine Gegenwart, deren Ursachen in der Vergangenheit absolut verschwunden und abgetan sind; diese mögen einmal so, ein andres Mal völlig anders liegen — sobald sie die gleichen Resultate erzeugt haben, ist in diesen keine Spur jener Verschiedenheiten mehr zu entdecken. Die Seele aber ist das Gebilde, das Geschichte hat, d. h. in dessen Gegenwart die bestimmte, individuelle Vergangenheit unverwechselbar lebt. Nur eine gewaltsame Abstraktion kann in der Seele ein ganz allgemeines „Glück" finden, das sich gegen seine Veranlassungen so gleichgültig verhielte, wie das Gold gegen seine Fundstellen. Unser Glück ist vielmehr ein immer qualifiziertes, d. h. durch seine Veranlassungen in seinem Wert bestimmtes, derart, daß etwas, was wir unvermeidlich als ein größeres Glücksquantum bezeichnen müssen, dennoch wegen seines qualitativen Momentes in seinem Gesamtwert hinter einem andern zurücksteht, und zwar rein als Glück — wie ein kleines Stück eines kostbaren Stoffes wertvoller sein kann, als ein großes von geringerem, wobei beide eben doch Stoffe und gar nichts andres bleiben. Dies also dementiert den Versuch, im Glück den absoluten Wert zu sehn, und damit allen „sittlichen" Willensaktionen, die als solche auf seine wachsende Realisierung gehn, eine grundsätzliche Einheit daraufhin zu verleihen, daß jener Endwert in sich einheitlich und nur quantitativen Abstufungen zugängig wäre.

Nicht weniger greift in die idealen Forderungen, in die

von innen nach außen, wie in die von außen nach innen gehenden, diejenige Kritik der rein eudämonistischen Moral ein, die von der Frage nach der Verteilung des Glücks ausgeht. Gewiß liegt auch in diesem Begriff eine wirklichkeitsfremde Schematik, da man das „Glück" nicht willensmäßig „verteilen" kann, wie einen Korb Äpfel. Dennoch kann man die Verteilung von Rechten und Pflichten, von Eigentum und Positionen, die von individuellen Mächten, wie von sozialen Einrichtungen ausgehn, vielleicht auf diesen einheitlichen Endausdruck bringen. Aber man bemerkt dann sogleich, daß unsre Forderungen hier nicht von einer beliebig zu verteilenden Vermehrung eines Gesamtglückes befriedigt werden, sondern daß ganz jenseits dieser Quantitätsangelegenheit mit der Frage der Verteilung das Problem eines ganz neuen und selbständigen Wertes auftaucht. Und zwar zunächst als die ideale Forderung der Gerechtigkeit, die die Ordnung der Dinge an das Individuum, aber auch das Individuum an die Ordnung der Dinge stellt. Die utilitarische Lehre, nach der die Gerechtigkeit nichts andres als ein Mittel zum Zweck der irdischen Glücksmehrung ist, bedarf keines Eingehens. Denn wenn auch angebbare Zweckmäßigkeiten den historischen Ursprung der einzelnen Normen der Gerechtigkeit bilden, so ist ihr innerer, sachlicher Sinn und die Bedeutung, mit der sie innerhalb unsres Wertempfindens gilt, durchaus definitiv, selbstgenugsam, von keinen darüberstehenden Werten entlehnt; was das Fiat justitia, pereat mundus treffend ausdrückt. Gerechtigkeit besagt — in bezug auf das Glück —, daß es eine ideelle Verteilung seiner gibt, eine Vorgezeichnetheit, wie seine Maße dem einen und dem andern zukommen, die seiner wirklichen Verteilung als ein Sollen, eine Forderung seitens der idealen Welt gegenübersteht; das Quantum, das als Material dieser Forderung dem einzelnen und der Gesellschaft zur Verfügung steht, ist völlig irrelevant, denn nur das Verhältnis, in dem

der eine und der andre an dem zur Verfügung stehenden teilhaben soll, ist der Inhalt jener Forderung. Dieses Verhältnis nun ist auf zwei Weisen zu bestimmen, deren Gegensatz eine der ganz großen, grundsätzlichen Parteiungen der Menschheit bezeichnet. Der Gegensatz scheidet sich an der Frage: ob die Gerechtigkeit fordere, daß dasjenige, was wir als Glück oder Glücksmittel bezeichnen, nach dem Prinzip der Gleichheit oder nach dem der Ungleichheit aller Individuen verteilt werde? Grade die Gerechtigkeit freilich scheint hier nur auf eine Weise entscheiden zu können: dem größeren Verdienste der größere Lohn; eine ideal gerechte Weltverfassung würde das Glück genau im Maße der Unterschiede des Verdienstes verteilen. Dennoch gibt es Gefühlsweisen, die die Gerechtigkeit anders deuten, alle diejenigen, für die die Gleichheit alles dessen, was Menschenangesicht trägt, die erste, axiomatische Forderung an die Ordnung der Dinge ist. Vielleicht werden auch diese anerkennen, daß ein absolut gleiches Anteilhaben aller Individuen an den äußeren und den inneren Gütern des Lebens schon als Vorstellung ganz unvollziehbar und unsinnig ist; aber über alle notwendige — auch innerlich notwendige — Bruchstückhaftigkeit seiner Verwirklichung hin bleibt diesen Naturen die Gleichheit der schlechthin ideale Gedanke — freilich dem früher behandelten Typus von Ideen angehörig, die nur in einer entschiednen Distanz von der Singularität des Wirklichen Geltung und Bedeutung bewahren, ohne daß diese Unmöglichkeit, sie in das einzelne zu übertragen und an diesem zu bewähren, ihnen ihren Wert als prinzipielle Allgemeinheiten raubte. Es handelt sich bei der Maxime der Gleichheit, des prinzipiellen, weit über alles Ökonomische hinausgehenden Kommunismus keineswegs nur um den Impuls der Liebe, die nach der Gerechtigkeit nicht fragt und bewußterweise die Ungleichheiten zu nivellieren strebt, die die Gerechtigkeit erzeugen müßte; sondern grade als eine tiefere

Gerechtigkeit wird die Ausgleichung der Glückslagen gefordert. Alles Verdienst, das einen Unterschied zwischen diesen zu begründen aufgerufen ist, wird hier als etwas Minimes und Gleichgültiges gegenüber dem empfunden, was für den Menschen wesentlich und allen gemeinsam ist. Der religiöse Gedanke, alle Seelen seien als solche zur Seligkeit berufen und was sie voneinander unterschiede, berührte nicht den entscheidenden metaphysischen Wert der Seele — ist nur der transzendente Ausdruck dieser ganz tiefgelegenen ethischen Überzeugung, daß der Anspruch an die Güter und das Glück des Lebens ein „Menschenrecht" sei, das von den Differenzen der menschlichen Eigenschaften, Leistungen, Willensrichtungen überhaupt nicht berührt würde. Gleichviel ob diese Intention auf die „Gleichheit", dieses grundsätzliche Zerschneiden des Bandes zwischen Verdienst und Lohn, auch nur gedanklich durchführbar ist oder nicht — es gehört doch zu den großen Geistesprinzipien der Menschheit und ist, in Versuchen, Absichten, Ansätzen, sehr viel häufiger wirksam, als seine praktisch unvermeidliche Mischung mit der entgegengesetzten Denkart sichtbar macht.

Der allgemeinere Sinn der Gerechtigkeit ist der scheinbar durchaus einfache und klare, daß der Mensch im Maße seiner Würdigkeit genießen soll, daß es dem moralisch Guten eudämonistisch gutgehen soll, dem moralisch Schlechten aber schlecht. In Wirklichkeit indessen ist der Begriff des Würdigseins keineswegs unzweideutig. Schon in dem rein moralischen Sinn, in dem ich ihn eben interpretierte und dessen Durchführung man als die „sittliche Weltordnung" zu bezeichnen pflegt, läßt er uns eigentlich ganz ratlos über das Maß, in dem das eudämonistische Äquivalent einem gegebnen Verhalten zukommt. Es gibt zwischen beiden durchaus keine logische, aus ihrem Sachgehalt folgende Relation, keine Tat kann rein aus dem Quantum ihres ethischen Wertes heraus die ideale For-

derung auf ein bestimmtes Quantum eudämonistischen Lohnes erheben — genau so wenig, wie man es dem Verbrechen für sich allein und außerhalb der gesamten sozialen, psychologischen und Zweckmäßigkeitszusammenhänge ansehn kann, welche Strafe es verdient. Der schlechthin sittliche Mensch — dies allein könnte man etwa sagen — sollte schlechthin glücklich sein, und mit dieser Bestimmung rettet sich auch Kant aus der Schwierigkeit der Relation zwischen Tugend und Glückseligkeit, indem er eine in der Unendlichkeit eines unsterblichen Lebens sich vollziehende Vervollkommnung der Seele annimmt, der durch die Einwirkung einer transzendenten Macht — da es sozusagen von selbst nicht geschehen könne — eine in gleichem Maße steigende Seligkeit entspräche. Wie aber in den niederen, irdischen Maßen Verdienst und Lohn sich zu entsprechen habe, dafür fehlt uns jeder unmittelbare Maßstab. Für die letztinstanzliche, in sich selbst ruhende Wertung des Gerechtigkeitsideales gibt es vielleicht keinen stärkeren Beweis, als daß diese Ratlosigkeit, dieses Versagen aller Sachlogik für seine singuläre Durchführung, sein normatives, forderndes Wesen für uns durchaus nicht erschüttert. Wir wissen sehr wohl, daß zufällige historische Umstände und das Maß der Glücksmöglichkeiten überhaupt, das sie bieten, unsre Vorstellungen darüber bestimmen, welcher eudämonistische Erfolg einem gewissen moralischen Verhalten zukommt; aber diesen fordern wir nun, als ob eine unbedingte, aus der Sache hervorgehende, indiskutable Notwendigkeit beides ideell verbände. Was uns an diesem Verhalten für unsern Gegenstand interessiert, ist die Folgerung, daß der Gerechtigkeitsanspruch nicht erst von seinem eventuellen Effekt, die Glückssumme zu vermehren, abgeleitet sein kann. Dieser Effekt mag gleichfalls für sich eine ideale Forderung bilden; sie steht aber *neben* jenem Anspruch, mit dessen Erfüllung sich eine ethische Reihe definitiv abschließt. Die soziale Ideal-

bildung offenbart das an mehr als einer Stelle. Die sozialistische Ordnung wird heute vielfach als ein Gebot der Gerechtigkeit gefordert. Die eudämonistischen Bevorzugungen, die durch die Zufälle der Geburt, die Begünstigung gewisser Stände, die Chancen der Konjunkturen, die arbeitslose Akkumulierung des Kapitals einzelnen in den Schoß fallen, scheinen aller ethischen Ordnung derart zu widersprechen, daß nur eine prinzipielle Änderung der gesellschaftlichen Basis die Gerechtigkeit wiederherstellen kann: indem der Privatbesitz, an dessen ungleichmäßiger Verteilung all jene Ungerechtigkeiten haften, zu öffentlichem Eigentum wird, und jeder nicht mehr und nicht weniger als den gleichmäßigen, unpräjudizierten Zugang zu den Arbeitsmitteln hat. Was er also gewinnt und genießen kann, ist dann auch nicht mehr und nicht weniger als der Ertrag seiner Arbeit. Aber grade von leidenschaftlichen Verteidigern dieser Absicht, die ungerechten Bevorzugungen und die ungerechten Benachteiligungen aufzuheben, hört man den eudämonistischen Gesamterfolg davon bezweifeln. Ob die Menschen im sozialistischen Staat grade g l ü c k l i c h e r sein würden, als unter der jetzigen Verfassung, sei durchaus fraglich, aber darauf komme es für dieses Ideal auch gar nicht an. Dies ist sozusagen nur die ethische Spiegelung der realistischeren Auffassung von Marx selbst, für den die geschichtliche Entwicklung der Wirtschaft ganz von selbst, durch den unentrinnbaren Zwang der in ihr erwachsenden Kräfte, die sozialistische Gesellschaftsform genau so herbeiführen wird, wie sie die sklavenwirtschaftliche, die feudale, die liberalistische Form hat entstehen lassen — ob es mit unserm Willen oder gegen unsern Willen geschieht, danach fragt diese geschichtliche Notwendigkeit so wenig, wie danach, ob der von ihr herbeigeführte Zustand die Individuen glücklicher oder elender macht. Wie sich hier die reale, zum Sozialismus führende Entwicklung, obgleich sie doch schließlich nur von Men-

schen getragen wird, gegen die Glücksfrage gleichgültig verhält, so tut es auch die ideale, von der ich sprach. Sie geht ausschließlich auf Gerechtigkeit, auf das ideal geforderte Verhältnis zwischen Leistung und Erfolg — ob aber die Gesamtheit der Glücksgefühle dadurch gesteigert wird, oder ob diese etwa bei einer ungerechten Verteilung eine höhere ist, ob vielleicht die „Durchschnittsbehaglichkeit" eines sozialisierten Zustandes es zu den spezifischen Glücksgefühlen gar nicht recht kommen läßt, die sich in einem unterschiedsreicheren entwickeln — das steht ganz dahin und keine Beantwortung dieser Frage kann die Entscheidung beeinflussen, die von dem Ideal der Gerechtigkeit als letztinstanzlichem getroffen wird.

Endlich kommt ein drittes Motiv in Frage, das die Gravitierung aller ethisch genannten Handlungen auf den Endzweck der Glückssteigerung durch eine ganz anders gerichtete, aber nicht weniger definitive Wertempfindung durchbricht. Ihre Erörterung knüpft sich am besten an Schopenhauers Begründung der Sittlichkeit auf die metaphysische Wesensidentität alles Seienden. Das Ich und das Du, die sich einander entgegensetzen, wohnten nur im Reich der Erscheinung, nur die zerspaltenden Formen unsres Intellekts schüfen das Bild der getrennten Individuen, von deren Trennung das Ding-an-sich nichts weiß. Diese absolute und absolut einheitliche Substanz des Seins ist für Schopenhauer jener nie zu befriedigende Wille — eben deshalb nie zu befriedigen, weil er das absolute Sein ist, das also nichts außer sich hat, an dem es sich befriedigen könnte und dessen Wesen deshalb, gleichsam nach innen hin angesehn, nur ewige Qual sein kann; dies ist der metaphysische Grund, der sich als die unstillbare Begehrlichkeit, die tiefe, jeder scheinbaren Befriedigung folgende Enttäuschtheit, die rastlose Qual im Leben jedes Individuums offenbart. Das Wesen des sittlich edlen Menschen nun glaubt Schopenhauer darin zusammenzufassen, daß er weniger, als sonst ge-

schieht, einen Unterschied zwischen sich und andern macht. Ein solcher habe das Täuschende der Individuation durchschaut, er wisse — wenn auch nicht in bewußten Begriffen — daß das Leiden der andern im Grunde sein eignes ist, und er tut, was er kann, zu seiner Linderung — da eben alles, was der Mensch für andre und deshalb schließlich für sich selbst tun kann, Linderung des Leidens, als unsres allgemeinen und unentrinnbaren Schicksals, ist. Die metaphysische Bedeutung aller Sittlichkeit ist, daß die überempirische Einheit alles Seienden, also auch die des Ich und des Du, sich in der Erscheinung realisiere. Die Linderung des Leidens ist hier ersichtlich nichts als die Steigerung des Glücks, in der negativen Form, in die die pessimistische Voraussetzung sie bringt. Begründet die All-Einheit auf diesem Wege das ethisch-eudämonistische Endziel, so ist damit freilich der egoistischen Aktion der Sinn entzogen; aber, genau angesehn, der altruistischen auch. Mündet Lust und Leid der Wirklichkeit so — etwas grob ausgedrückt — an einer Zentralstation, werden alle eudämonistischen Werte so gleichsam in einen Topf geworfen, so ist es ganz gleichgültig, ob die Stelle Ich oder Du heißt, an der innerhalb der Erscheinung die bestimmten Quantitäten des einen und des andern haften und von der aus sie, an jenes Zentrum gelangend, erst ihre wahrhafte Bedeutung gewinnen, aber auch ihre Provenienzen völlig auslöschen. Wenn, von der metaphysisch entscheidenden Instanz aus, das Du so gut ist, wie das Ich, so ist das Ich auch so gut wie das Du, und man wüßte nicht, weshalb eine Handlung, die dem Handelnden ein gewisses Glücksmaß einträgt, weniger wertvoll sein sollte als eine, die seinem Nebenmenschen ebendasselbe verschafft. Darum muß es für Schopenhauer sinnlos und verwerflich sein, wenn jemand ein relativ großes eignes Glücksquantum aufopfert, um für einen andern nur ein relativ kleines zu gewinnen. Denn mit solcher Handlung wäre

die Gesamtsumme des überhaupt gewinnbaren Glückes herabgesetzt, jene Gesamtsumme, die von der metaphysischen Seinseinheit, unter Auslöschung der Subjekte ihrer Einzelbeiträge, aufgenommen wird. Hier aber offenbart sich von neuem der Widerspruch, in den sich jede materiale Einheit der ethischen Forderung mit den Tatsachen des sittlichen Bewußtseins selbst setzt. Denn soweit dieses überhaupt auf Altruismus eingestellt ist, urteilt es zweifellos durchgehends, daß der sittliche Wert eines Tuns keineswegs an der Äquivalenz zwischen eignem Opfer und fremdem Gewinn Halt mache, sondern eher noch steige, wenn sich das Verhältnis beider zu ungunsten des Ich verschiebt. Von jedem egoistischen Interesse freilich hat Schopenhauer die eudämonistische Moral gereinigt, indem er den eudämonistischen Endzweck an der metaphysischen, unindividuellen Wesenseinheit haften ließ. Indem wir uns nun aber den sittlichen Wert einer Handlung nicht nehmen lassen, die ein geringes Glück des Du mit einem überwiegenden Leiden des Ich erkauft — gelingt es auch diesem Tiefsinn nicht, alle ethischen Wertungen, und nicht einmal eine so auf der Hand liegende, in jene Deutung der Moral einzuschließen.

So haben sich also innerhalb der eudämonistischen Idealbildung selbst dreierlei Werte gezeigt, die mit der Forderung des Glücksmaximums nicht gedeckt sind, sich in dieses nicht als seine Mittel auflösen lassen und die dennoch als unleugbare moralische Realitäten gegeben sind: die Qualitätsverschiedenheiten des Glücks, die, an seine Veranlassungen geknüpft, die Wertbedeutung eines geringen Quantums hoch über die eines größeren heben können; die Verteilung des Glücks, deren Gerechtigkeit nur in dem *Verhältnis* seiner Quanten zueinander und zum Verdienste ruht, aber gegen sein absolutes Maß ganz gleichgültig ist; die Aufopferung endlich, die ihren Wert keineswegs an das mit ihr erreichte Gesamtglück bindet, sondern eine große Hingabe des Ich gegen einen

kleinen Gewinn des Du mit keiner kleineren, oft mit einer größeren sittlichen Würde bekleidet, als das umgekehrte Verhältnis ihrer Seiten.

Ich habe das Glücksprinzip so ausführlich erörtert, um daran ein Beispiel moralphilosophischer Kritik zu geben. Denn welchen Endzweck man auch aufstellen mag, der alle als sittlich empfundenen Handlungen als seine Mittel erkennen ließe und so ihre Einheit und ihr Absolutes darstellte — die Kritik bereitet jedem das gleiche Schicksal; sie hat bisher noch jedem gegenüber sittliche Werte aufzufinden gewußt, die in die Richtung eines andern Definitivums führen. Die Herrschaft der Vernunft über die „niederen" Triebe oder das wohlverstandene Eigeninteresse, die Hingabe des Individuums an die Gesamtheit der Gesellschaft oder der Menschheit, die Befolgung des göttlichen Willens oder die harmonische Ausbildung der eignen Persönlichkeit, das mystische Verschmelzen des Sonderdaseins mit der pantheistischen All-Einheit oder die steigende Realisierung der Freiheit im individuellen und im Gattungsleben — jeder dieser sittlichen Endzwecke hat einmal die Stellung des alleinherrschenden usurpiert und keiner hat sie vor dem Wettbewerbe andrer halten können. Vielleicht hat jede solcher Behauptungen recht, wenn sie ihren Inhalt als ein Definitivum hinstellt, über das unser sittliches Wollen nicht hinausfragt oder mindestens in gewissen Situationen nicht hinauszufragen braucht. Der Irrtum scheint nur darin zu liegen, daß man den Endzweckcharakter des einen Ideals daran bindet, daß man ihn jedem andern verweigert. So arm ist weder das Reich der Ideen, noch die menschliche Natur, daß man der definitiven idealen Forderung einen bestimmten Inhalt abstreiten müßte, weil man ihr auch noch einen zweiten oder dritten gewähren muß.

Unleugbar allerdings setzt sich dieser Erkenntnis die ideale Forderung der Einheit entgegen, die wir, aus einem ganz

tiefen organischen Bedürfnis unsres Seins heraus an das Reich der Ideale stellen. Wir mögen das, was der Mensch oder die Menschheit letzten Endes als die Notwendigkeit des Wertes und Heiles fühlt, nicht in eine Vielheit gegeneinander gleichgültiger Forderungen auseinanderfallen lassen; und scheinen für die Inhalte dieser Notwendigkeit keine andre Einheitsform zur Verfügung zu haben, als eben die teleologische, d. h. wir müssen einen dieser Inhalte als den Endzweck denken, für den alle andern schließlich nur Mittel sind — so sehr diese Mittel psychologisch selbst zu Endzwecken auswachsen mögen. Dem tieferen Leben ist damit ein, in den verschiedensten Formen und Graden aufwachsendes Problem gegeben. Von allen Zerrissenheiten und Versprengtheiten des tatsächlichen Lebens abgesehn, ist auch nur die Forderung seiner Einheit keineswegs eine allgemein akzeptierte. Vielmehr erscheint grade ein Dualismus, wahrscheinlich sogar den meisten Menschen, als das Rechte und Seinsollende. Das Wertvolle des Lebens, die wirklich geübte Sittlichkeit, das wirklich genossene Glück, die wirklich gelungene Vollendung von Sein und Tun solle man in ihrer reinen Höhe und Grenzsicherung halten, entschieden umfriedet gegenüber dem Unvollkommenen, der Sünde, dem Leiden, dem äußerlich und innerlich Häßlichen. Der eigentliche Gewinn des Lebens, das, was schließlich als seine Realität und Substanz bleibt, ergebe sich, wenn man all dies letztere als seine Passiva ansieht und von jenen Aktivis behält, was uns eben nach Abzug der letzteren übrigbleibt. Dieser gewöhnlichen Auffassung, die das Leben als die Bilanz von positiven und negativen Größen der Lebensmaterie auffaßt, steht eine seltnere, aber vielleicht tiefere gegenüber, die die Inhalte des Lebens, in bezug auf seinen letzten Sinn, überhaupt nicht mit dem Plus- und Minuszeichen einander entgegenstellen mag, sondern sie alle in eine einzige positive Reihe einstellt: das Gute und das Böse, das

wir tun und das wir leiden, das Schöne, das uns fesselt und das Häßliche, das wir fliehen, die vollendeten wie die Bruchstück gebliebenen Reihen unsres Lebens — alles dies mag sich sachlich noch so sehr widersprechen, aber als Elemente des Lebens, als Szenen eines Schicksals gehört es in die ohne Pause und Hiatus fortschreitende Verknüpftheit des Erlebens überhaupt, es ist ein Leben, dessen Sinn als Leben über alle Gegensätzlichkeiten fortwebt, die seine Inhalte von andern Kriterien aus zeigen mögen. Diese Gegensätze sollen keineswegs negiert werden; sondern indem sie fortbestehn, lebt das übergreifende, oder richtiger, das sie innerlich durchflutende Leben sie in die Einheit einer Ichentwicklung. Zu dieser, deutlicher oder dumpfer gefühlten Einheit unsres Seins aber suchen wir eine entsprechende Einheit unsres Sollens, eine Einheit, für die das in die ideale Welt hineinprojizierte Ich, der Gott als sittlicher Gesetzgeber, den Ausdruck — oder: den Ausdruck unsres Bedürfnisses nach ihr — darstellt. Wo die Einheit des Lebens nicht als daseiend empfunden wird, steht sie wenigstens als Forderung vor uns, als Bewußtsein, daß eine bestimmte Werthöhe des Lebens durch sie bedingt ist; und es ist schwer erträglich, daß die idealen Inhalte, mit denen doch schließlich der Wert des Lebens sich realisiert, nicht untereinander die gleiche Einheit zeigen sollen. Es genügt nicht, daß sie sich logisch nicht widersprechen; die Schönheit der Lebensgestaltung und die Ergebung in Gottes Willen, die Vernunftmäßigkeit des Handelns und die soziale Hingebung, die Höherentwicklung des Typus Mensch und die christliche Nächstenliebe — alles dies mag prinzipiell nebeneinander bestehen können, keines mag verneinend in das andre eingreifen; aber dies genügt unserm Einheitsbedürfnis noch nicht. Daß alledem doch gleichsam die Richtung auf uns gemeinsam ist, daß sich diese ideellen Linien in uns schneiden, scheint der tiefsten Rechtfertigung zu entbehren, solange zwischen ihnen selbst

keine positive Verknüpftheit konstatiert ist. Und da nun die Energie in uns, an welche diese Ansprüche appellieren, die praktische ist, das Handeln, das wir in der Form des Zwecksetzens und Mittelergreifens vollziehen, so ist die nächstliegende, ja vielleicht die einzige Ordnung, in der unsre Imperative zu einer Einheit zusammengehn, wie gesagt, die teleologische, d. h. wir organisieren sie so, daß einer als der definitive und absolute Zweck erscheinen soll, dem sich die andern als ein Stufenbau oder allenfalls als eine Koordination von Mitteln unterordnen.

Daß dies nun tatsächlich nicht gelingt, daß die Stromrichtungen der idealen Forderungsgebiete, mindestens für unser bisher entwickeltes Sehen, nicht in einem Meere münden — dies spitzt sich in einem Erscheinungstypus zu, der andrerseits doch wieder aus den Inkohärenzen und Fremdheiten jenes Gebietes eine Beziehung erwachsen läßt. Ich meine die Tatsache, die man im allgemeinen als den „Konflikt der Pflichten" bezeichnet und in der offenbar das Verhältnis zwischen der Einheit, die der Mensch ist, und der Vielheit, die seine Aufgaben sind, zum Austrag kommt. Mag der Konflikt nun so zustande kommen, daß eine Handlung von einem sittlichen Interesse geboten, von einem andern verboten wird, wie der Antigone die Bestattung des Bruders durch die Familienpietät zur Pflicht gemacht, durch die Pflicht des politischen Gehorsams untersagt wird; oder mögen die Pflichten zwar in ihrem Inhalte gar nicht kollidieren, eine jede aber Kräfte und Mittel des Subjekts in einem Maße beanspruchen, das nur für eine hinreichend vorhanden ist — in jedem Fall entspringt er daraus, daß das einheitliche Individuum im Schnittpunkt mehrerer sozialer, ideeller oder überhaupt irgendwie fordernder Kreise steht. Diese Kreise gewinnen ihre Berührung in dem einzelnen, aber um den Preis, diesen selbst zu zerreißen. Die tiefe Tragik dieser Situation ist, daß sie den einzelnen

zwar — im „reinen Fall" — vernichtet, da seine Lebenseinheit in dieser Vielheit aufgelöst wird, daß aber auch mit der letalen Lösung, die der Konflikt mindestens auf der Bühne zu finden pflegt, die Rechnung nicht aufgeht, weil die objektiven Forderungen in ihrer Unversöhntheit weiter bestehn: der Abgrund zwischen ihnen schließt sich nicht, nachdem dieses Opfer hineingestürzt ist; der Konflikt ist nicht seinem inneren Sinne nach, sondern nur in einer zufälligen historischen Erscheinung zu Ende, und daß der Tod des Helden „die sittliche Weltordnung wiederherstellt", ist eine oberflächliche Redensart. Die Praxis, die die minderen Grade dieser Situation täglich durchmacht, hilft sich freilich so, daß sie die mannigfaltigen Forderungen auf das in jeder enthaltene Pflichtquantum hin prüft und wenn die eine mehr „Pflicht" ist, als die andre, sie im Konfliktfalle vor dieser bevorzugt. Diese Entscheidung, die schließlich mit einem gewissen moralischen Automatismus vor sich geht, diese quantitative Wägung und Ordnung zwischen höheren und niederen Pflichten mag angesichts jener Struktur des sittlichen Lebens gemäß subjektiver Einheit und objektiver Vielheit die einzige Möglichkeit sein, das Leben noch irgendwie ethisch durchführbar zu machen. Aber ihr Versagen liegt nicht nur auf der Hand, wo der moralische Instinkt, der schließlich die Bilanz jener Rechnung ziehen muß, kein eindeutiges Resultat verkündet, oder wo er sich für die G l e i c h h e i t der Pflichtquanten in zwei Forderungen entscheidet, deren Erfüllungen sich logisch oder technisch gegenseitig ausschließen. Viel wesentlicher ist, daß selbst angesichts völlig gelingender Rangordnung der Pflichten und angesichts des „guten Gewissens", mit dem die geringere hintangesetzt wird, diese ihren Anspruch und ihre Wirkung nicht vollkommen abdiziert. Sie erzeugt vielmehr, aller Überzeugung von ihrer relativen Inferiorität zum Trotz, ein Nachgefühl von sittlicher Schuld. Oft genug wenigstens hat die einzelne Pflicht einen selbständigen Anspruch ge-

wonnen, die Appellation, die sie bei Zurückweisung dieses an die Instanz des Gewissens richtet, tritt sozusagen selbsttätig ein und bleibt selbst bei ihrem Zusammentreffen mit einer ihr entgegengesetzten, sehr viel wichtigeren und ihr deshalb vorgezognen, nicht aus. Dieses Versagen selbst der objektiv begründeten Rangordnung der Pflichten ist vielleicht der schärfste Ausdruck, den die Unversöhnbarkeit der Pflichtengegensätze gewinnen kann; es zeigt, daß der Mensch nicht nur der indifferente Schauplatz für die Abwägung objektiver Werte ist, sondern als Person, als Ich, mit jedem dieser verbunden ist, unabhängig von der Relation zwischen dem einen und dem andern. So zwingen uns die Komplikationen des Lebens hundertfach, die Sittlichkeit zu verletzen, um der Sittlichkeit willen, und zwar, ohne daß man nun frei und leicht weiterschritte, sondern mit lange nachwirkendem Bewußtsein, daß wir zwar vielleicht ein Sittliches getan, aber ein Sittliches jedenfalls unterlassen haben [1]).

Dieser Unvollkommenheit unsrer sittlichen Lage, die grade an unsern größten Vollkommenheiten erwächst, steht nicht einmal die Hoffnung gegenüber, daß kultiviertere innere oder äußere Zustände das Maß solcher Konflikte vermindern werden. Vielmehr scheinen gewisse ideale Werte grade an sie gebunden zu sein. Der Pflichtenkonflikt ist nämlich, als typische Erscheinung, das Ergebnis einer hohen und differenzierenden Entwicklung, des Interesses und der Haftung des Individuums an immer mannigfaltiger aufwachsenden Gebilden sozialer und religiöser, intellektueller und beruflicher Art. Es ist ein unmittelbarer Gradmesser der Kultur, wie viele

[1]) Mit den in der philosophischen Literatur vorliegenden Behandlungen des Konfliktes der Pflichten hängt diese nur im negativen Sinne zusammen. Mit wenigen Ausnahmen scheinen die ethischen Systeme sich für verpflichtet zu halten, zu einem „versöhnlichen Schlusse" zu gelangen, so daß sie über den tiefen Riß, den jene Erscheinung durch die sittliche Welt legt, mit einem, wie mir scheint, oberflächlichen Optimismus hinwegzugehn pflegen. Eine ausführliche Erörterung des Konflikts der Pflichten habe ich im letzten Kapitel meiner „Einleitung in die Moralwissenschaft" unternommen.

Möglichkeiten von Forderungskonflikten das Individuum in seiner sozialen und ideellen Welt vorfindet; und subjektiv: je tiefer das Denken und Fühlen jeden Eindruck und jeden Anspruch des Seins auch in seine mittelbaren Beziehungen, seine Ursachen und Konsequenzen verfolgt, desto zahlreicher entstehen auch jene innerlichen Konflikte, zu denen der Oberflächliche und Kulturlose, nur dem primären Eindruck der Dinge Hingegebne, gar keine Gelegenheit hat. Man kann wohl sagen, daß, wer nie einen Konflikt von Pflichten erlebt hat, sicherlich nicht die Ansprüche der Dinge, der Menschen, der Ideen bis ins letzte durchempfunden hat. Dies ist sozusagen die Materie des ethischen Konfliktes, die sich mit der Verbreiterung und Vertiefung des kulturellen Daseins ins Unabsehliche vermehrt. Und dasselbe findet von der andern Seite seiner Bedingtheit, der formalen oder personalen, her statt. Denn durch die angedeutete Situation wird die Einheit der Persönlichkeit entweder zerrissen, sie zerflackert haltlos in inkohärenten Bewährungen oder passivistisch-sentimentalem Leiden an der Unmöglichkeit einer objektiv genügenden und subjektiv harmonischen Sittlichkeit — oder das Bedürfnis nach der Einheit der Lebensbewährungen erhält eine unerhörte Kraft, eine Dringlichkeit der Aufgabe, zu der primitivere, von selbst einheitlichere Zustände gar keine Veranlassung geben. Auf diesem Wege wird der Konflikt gradezu zur Schule, in der sich das Ich bildet. Und umgekehrt: je einheitlicher wir das Leben zu gestalten, in je engere Beziehungen wir seine Seiten zu setzen suchen, d. h. je leidenschaftlicher das Ichbewußtsein seine Inhalte zu beherrschen strebt, desto konfliktvoller muß das Leben werden. Es ist nicht nur die Synthese der Dinge, die durch das Ich geschieht und ihrerseits das Leben und Bewußtsein des Ich ermöglicht, sondern ihre Antithese erfüllt dieselbe Funktion. So wird mit der Entwicklung des höheren Lebens der Konflikt als typische Erscheinung von den beiden

Seiten her immer unvermeidlicher, die ihn überhaupt tragen: es wächst die Expansion inhaltlicher Forderungen, die von dem einen Ich Erfüllung erwarten; und es wächst die Intensität, mit der das Ich seine Einheit zu gewinnen und zu verteidigen beansprucht. In dem Maß, in dem innere und äußere Entfaltungen den Anspruch jeder seiner Seiten steigern, erschweren sie gerade die Erfüllung der andern; wenn wir von den Kompromissen absehn, durch die freilich die Praxis des Tages sich ermöglicht, die aber alles andre als Versöhnung und Lösung sind — so wird der Widerstreit der idealen Forderungen die immer unvermeidlichere Form, in der die höchst verselbständigten Interessen des Lebens sich eines höchst selbständigen Ich zu bemächtigen suchen.

Diese Bedeutung des Konflikts der Pflichten verstärkt sozusagen die Anschaulichkeit der Tatsache, daß die ethischen Forderungen sich nicht einheitlich organisieren lassen. Auch hier wiederholt die Menschheit als ganze die Schicksalsform des Individuums: wie es diesem in der Praxis nicht gelingt, die Gesamtheit seiner Pflichten in eine Harmonie zu vereinheitlichen, die nirgends einen Widerstreit oder einen unerfüllten Rest ließe, wie vielmehr der Schein davon nur durch abschwächendes Kompromiß oder usurpatorische Inthronisierung einer Pflicht auf Kosten der andern zu erreichen ist — so ist unter den ethischen Imperativen der Menschheit überhaupt noch keiner entdeckt, auf dessen Inhalt die Reflexion alle übrigen als seine Mittel reduzieren könnte; sie kann auch diesem Ganzen gegenüber die Einheit nur so gewinnen, daß die Widersprüche und Fremdheiten der Forderungsinhalte gewissermaßen begütigt und herabgesetzt werden, oder so, daß irgendein einzelner eine dogmatische Prärogative bekommt, die vielmehr von einem frommen und praktisch-reformatorischen Wunsche, als von theoretischer Beweisbarkeit getragen zu sein pflegt. Aber mit einer ganz neuen Wendung bemäch-

tigt sich nun das philosophische Vereinheitlichungsbedürfnis jener ethischen Tatsächlichkeiten, die sich ihm bisher zu entziehen schienen. Es gelang nicht, die Zwecke oder Inhalte des als sittlich empfundenen Tuns auf einen höchsten zu reduzieren, von dem gleichsam der sittliche Wert auf alle ausstrahlte — wie aber wäre es, wenn dieser Wert überhaupt nicht an einem Zweck oder Inhalt des Tuns haftete, sondern an seiner Form? Wenn es eine bestimmte, sozusagen funktionelle Art des Handelns gäbe, die seine Sittlichkeit bedeutete, ohne von vornherein auf irgend einen bestimmten Inhalt festgelegt zu sein oder von irgend einem bestimmten Zweck ihre Würde zu entlehnen? Diese Wendung des Problems ist die große Leistung Kants.

Er gewinnt von vornherein das Wesen der sittlichen Forderung nicht von irgendeinem wertvollen Inhalt des Seins oder Handelns her, den es zu realisieren gälte; sondern fragt: was ist überhaupt sittliche Forderung als solche, als eine prinzipielle Form der idealen Welt in ihrem Verhältnis zur Seele? Es schwebt ihm nicht, wie den andern Moralphilosophen, ein Wert vor, dessen Realisierung durch unser Handeln dieses zu einem sittlichen machte; sondern umgekehrt, die Sittlichkeit ist ihm eine ganz autochthone, autonome Beschaffenheit des Handelns und bestimmt von sich aus erst, welche Inhalte sie aufzunehmen und ebendamit zu sittlichen Zwecken zu machen hat. Die Forderung geht nicht auf den Inhalt des pflichtmäßigen Wollens, sondern auf das pflichtmäßige Wollen des Inhaltes. In der Bestimmung des pflichtmäßigen Wollens als solchen also läge die Einheit der Moral, die an ihren Inhalten vergeblich gesucht würde. Diese Bestimmung nun zeigt als ihre erste Bedingung: die Freiwilligkeit. Die eigentlich erzwungene Handlung ist nicht eine geforderte, denn was man erzwingen kann, braucht man nicht zu fordern; und ebensowenig ist das relativ, nämlich durch Furcht und Hoffnung, erzwungene

Handeln ein gefordertes, sondern es ist die eine Seite eines „Geschäftes", von dem man sich nur zu überlegen hat, ob man es angesichts der von unserm Willen nicht abhängigen Äquivalente machen will oder nicht; das Handeln wird hier von dem logischen Resultate dieser Abwägung, aber nicht von unserm Willen — dem allein doch eine Forderung gelten kann — abhängig. Aber das freiwillig Erfüllte ist nun doch Pflicht, d. h. Gesetz. Gesetz ist dasjenige, was für alle individuellen Fälle gilt, bei denen seine Voraussetzungen zutreffen. Nun kann unsre Anerkennung solchen Gesetzes ersichtlich nicht daraufhin erfolgen, daß es uns von irgendwoher gegeben und allgemein anerkannt ist. Denn das wäre ein Abbruch jener Freiheit, die in jeder momentanen Situation zu entscheiden hat, was sie grade in dieser als sittlich notwendig anerkennen will. So bleibt zur Vereinigung dieser Ansprüche nichts übrig, als daß der Handelnde von sich aus wolle oder wenigstens wollen könne, daß seine Handlungsweise ein allgemeines Gesetz sei. Es gibt kein Gesetz, das mit Sicherheit und von vornherein für jede ausdenkbare Situation gälte. Aber wenn ein Wille Pflicht sein soll, so muß wenigstens möglich sein, daß sein Inhalt Gesetz wäre. Ob er das wirklich ist, ob das allgemeine Gesetz, dem der sittliche Wille sich gehorsam oder von dem er sich legitimiert fühlt, historisch oder psychologisch besteht, ist ganz gleichgültig. Damit enthebt Kant das Kriterium der Moral jedem, dem Stoffe nach bestimmten Zweck und verlegt das Gemeinsame aller als sittlich geltenden Handlungen in die formale Beschaffenheit des Willens. Wir können — das hat sich hinreichend gezeigt — keinen Zweck finden, der alle Inhalte des Sollens in sich vereinheitlichte; aber so wunderlich, revolutionär, ohne Zusammenhang mit allen andern der einzelne sei: ich muß wollen können, daß er ein allgemeines Gesetz sei, sonst würde ich ihn auch nicht als Gesetz für mich, als Pflicht, empfinden können. Für die Berück-

sichtigung der besondern Umstände, unter denen eine Handlung erfolgt und deren Mannigfaltigkeit jeden ein für allemal vorgeschriebnen Zweck zu einer Illusion macht, läßt diese Moralformel den breitesten Raum. Die Handlung als Ganzes, zu der also auch alle einzelnen Bedingungen, die Situation und der Charakter des Handelnden, seine darauf bezügliche Lebensgeschichte und die Konstellation seiner Umgebung gehören, steht in Frage. Erst von der so spezifizierten Tat wird die mögliche Verallgemeinerung zum Gesetz verlangt. Dadurch wird es denkbar, daß die, äußerlich angesehn, unsittlichste Tat, deren Gültigkeit als allgemeines Gesetz ganz ausgeschlossen erscheint — z. B. das Töten eines Menschen —, dennoch, indem alle ihre besondren Umstände in Betracht gezogen werden, durchaus als allgemeines Gesetz gelten könnte, aber freilich nur als diese vielleicht nie wiederholte, durch diese ganz individuellen Umstände bestimmte Tat. Die letzten und besondersten Qualifikationen der Handlungen können, ja müssen bei ihrer sittlichen Beurteilung einbezogen werden, und erst wenn sie es sind, wenn der Tatbestand bis in seine feinsten Fugen und Verästelungen hinein klarliegt, dann erst tritt jene Forderung auf, die Handlung, alle diese Umstände einbegriffen, als allgemein gültige ansehen zu können. Welches inhaltlich bestimmte Moralgebot man auch aussprechen möge, die Vervollkommnung der eignen Persönlichkeit oder die Glückssteigerung der Gesamtheit, die Herrschaft der Vernunft oder der göttlichen Offenbarung, die Steigerung des Mitleids oder der individuellen Kraft — immer wird es Situationen geben, deren eigentümlicher Kompliziertheit ein solcher Imperativ nicht gewachsen ist, keiner wird für jede mögliche individuelle Sachlage vorgesorgt haben, und so wird man, wenn man ihm dennoch unbedingten Gehorsam wahren will, sich vergewaltigt fühlen; man wird empfinden, daß das momentane Problem, die eigenartige Ausgestaltung des persönlichen

Schicksals damit eine äußerliche und rohe Beugung unter ein Gesetz erfährt, bei dessen Schöpfung auf sie keine Rücksicht genommen ist. Erst die Kantische Formel, die von dem höchsten Imperativ jede einzelne, inhaltliche Bestimmung ausschließt, gibt damit den einzelnen Bestimmtheiten des gegebenen Falles uneingeschränkten Raum.

Dies ist der objektive Aspekt der Einheit der sittlichen Forderungen, die Kant — wenngleich mit etwas andrer Begründung — durch die Wendung von ihrem inhaltlichen zu ihrem funktionellen Wesen gewinnt. Er ergänzt diese, indem er die subjektive Triebfeder des sittlichen Handelns nicht weniger von dessen Inhalten abwendet und sie ihren Wert sozusagen in ihrem eignen inneren Leben, in der formalen Tatsache des Pflichtbewußtseins finden läßt. Die Tat, die in die Außenwelt tritt, mag sachlich alle sittlichen Ansprüche erfüllen: ob ihr ein sittlicher Wert des handelnden Subjekts zugrunde liegt, ist ihr dennoch niemals anzusehn, sondern haftet, allgemein zugegebner Weise, an der Unwahrnehmbarkeit des guten oder bösen *Motives*. Aber dessen „Güte" enthält noch immer eine Zweideutigkeit. Gewiß ist es „gut", sittlich zu handeln, weil wir daran Freude finden, weil die so erreichte Harmonie mit unsrer Umwelt uns wohltut, weil Teilnahme und Liebe zu den Menschen uns bewegt. Allein diese Motivierung vermittelst der Beglücktheit durch das Gute und den Trieb zu ihm trägt mit nicht geringerer Stärke auch den entgegengesetzten Inhalt: auch zum Bösen fühlen wir uns „getrieben", auch Grausamkeiten und Bosheiten erzeugen Lustempfindungen, der rücksichtsloseste Egoismus, die tendenziöseste Gesetzwidrigkeit wird um ihrer eudämonistischen Erfolge willen geübt. Angesichts dieser Zufälligkeit, ob es sich auf gute oder auf böse Inhalte richte, kann das Glücks- und Instinktmotiv, so rein und von so erwünschten Erfolgen es auch im ersteren Falle sei, dennoch selbst in diesem nicht den sitt-

lichen Wert einer Handlung tragen. Worin jemand seine Befriedigung findet, das hängt eben nicht von seinem Willen ab, sondern von seiner naturgegebnen Anlage, die er hinnehmen muß wie Regen und Sonnenschein. Die Zufälligkeit des Gefühlsinteresses, bald an das Edelste, bald an das Gemeinste sich knüpfend, ist das Gegenteil der Notwendigkeit, mit der die sittliche Forderung uns entgegentritt. Wird aber das Gefühl als sittlich wertvolle Motivierung ausgeschaltet, so bleibt für diese nur ein Einziges übrig: die Handlung muß geschehn, nur weil sie sittlich, nur weil sie Pflicht ist. Weder die pflichtmäßige Handlung als äußere Tatsache (der ihr Motiv nicht anzusehn ist), noch der Reiz des Guten (da der gleichstarke Reiz auch das Schlechte motivieren kann) trägt den sittlichen Wert: nur das Handeln aus dem ausschließlichen Motive, daß eben diese Handlung Pflicht ist, genügt dem sittlichen Anspruch. — Es ist nur ein andrer Ausgangspunkt des Weges zu dem gleichen Zielpunkt, wenn Kant als die beiden Elemente eines sittlichen Tuns unterscheidet: den Inhalt oder Gegenstand, den es realisiert, und die formale Tatsache, daß diese Realisierung Pflicht ist. Bildet nun der erstere das Motiv des Handelns, so ist dieses nicht seinem Wesen nach sittlich. Denn wenn die Gegenstände unsrer Pflichten die Triebe zu ihrer Erfüllung in uns auslösen, so bedarf es nicht erst der Pflicht, sie werden vielmehr aus andern Motiven realisiert: weil ihre Realität uns irgendwie interessiert, weil sie eine Lücke in unsrer Existenz ausfüllen, weil wir, indem sie auf uns zurückwirken, glücklicher sind, als wir ohne sie wären. Dann brauchte jene Erfüllung also nicht Pflicht zu sein, dann flösse sie nicht aus unsrem in sich selbst freien Willen, dann würden wir, falls etwa andre Mächte sie herbeiführten, völlig zufrieden sein und ihre sittliche Bedeutung wäre eine praktisch überflüssige Zutat. So bleibt also dem sittlichen Tun als solchem nur das andre Motiv: daß es eben Pflicht ist, daß das Gesetz erfüllt wird, bloß weil es

Gesetz ist, völlig gleichgültig gegen die wechselnden Inhalte, deren Verwirklichung es uns auferlegt; möge diese noch aus andern Interessen heraus uns wichtig sein, sittlich wertvoll kann sie nur sein, wenn die Tatsache ihrer Sittlichkeit ihr Motiv bildet.

Mit diesen Bestimmungen ist eine prinzipielle Einheit der sittlichen Forderungen erreicht, wie sie durch keine der vorher versuchten Synthesen ihrer Inhalte zu gewinnen war. Denn nun liegt sie in dem wirklich Gemeinsamen: darin, daß all diese Inhalte, so mannigfaltig und divergent sie seien, sittlich gefordert sind. Die Pflicht ruht nun nicht mehr darin, daß dies und jenes sittlich notwendig ist — wer wollte dies für immer und für alle bindend ausmachen? —, sondern daß man so handle, wie es in dieser, vielleicht nie wiederkehrenden Situation Gesetz sein müßte, wie es als Pflicht für alle, die sich in ebendieser befinden, vorgestellt werden muß. Die Beschaffenheit des hierdurch und nicht durch irgendeinen Zweckinhalt bestimmten Willens ist die sittliche, diese allein wird, welche Handlung auch in Frage stünde, im Namen der Sittlichkeit gefordert, wo überhaupt in ihrem Namen gefordert wird. — Ich lasse nun dahingestellt, ob damit wirklich der Einheitspunkt alles als sittlich Empfundenen erreicht ist. Uns interessiert hier nicht die Kritik, sondern die positive Tatsache, daß jedenfalls der Weg, den diese Wendung der Fragestellung einschlägt, sich dem Ziel viel hoffnungsvoller nähert, als alle Versuche, die Zweckinhalte des Sittlichen in eine teleologische Einheit zu bringen. Vielleicht ist der Kantische Pflichtbegriff, die Forderung, ein jedes Handeln als ein allgemeines Gesetz denken zu können, damit es sittlich sei, noch immer zu inhaltlich bestimmt, vielleicht muß das wirklich allgemein Sittliche noch radikaler am rein Funktionellen, an der Form des Handelns als solchen erkannt werden. Kant weist selbst einmal auf eine solche, noch größere, noch freiere Ansicht von der Einheit alles

Sittlichen hin: es wäre innerhalb der Welt, ja auch außerhalb derselben nichts denkbar, das schlechthin gut genannt werden könne, als allein ein guter Wille. Der gute Wille tritt so als eine einheitliche, letztentscheidende, nicht aus anderm zusammensetzbare Beschaffenheit unsres Wesens auf; wie wir etwa einen Menschen anmutig nennen und damit die rein von innen her bestimmte Linie seiner Bewegungen meinen, die formale Art seiner Innervationen, die die verschiedensten Handlungen gleichmäßig beseelt, so erscheint die Güte des Willens, d. h. die Sittlichkeit, als eine unmittelbare Qualität und Lebensform des Willensprozesses. Die moralischen Unterschiede steigen aus den Inhalten des Willens in ihren dynamischen Träger hinab. Gewiß bestimmt dessen „Güte" die Wahl jener Inhalte; aber nicht *sie* sind gut und lassen dadurch den Willen gut sein, wie es die gewöhnliche Auffassung meint, sondern nur er, als *Träger* der Inhalte oder Ziele, als die spontane und formende Kraft unsres Innern, hat in sich die Qualität, die wir gut nennen und die er seinen Inhalten mitteilt. Auf den absoluten sittlichen Sinn hin angesehn, ist es keineswegs von vornherein „gut", dem Vaterlande zu dienen oder die Feinde zu lieben, den Armen wohlzutun oder seine Versprechungen zu halten — da die Ziele und Materien des Wollens überhaupt von sich aus diese Qualität gar nicht haben können; sondern dies sind etwa typische Inhalte eines von sich aus guten Willens und *darum* sind sie gut. Die tiefste Forderung — mit der dieser Gedankengang freilich von der Kantischen Moralauffassung ganz abbiegt — wäre dann auf das Sein des Menschen, statt unmittelbar auf das einzelne Tun gerichtet, und daran träte das scholastische Prinzip in seine Rechte: das Handeln folgt dem Sein. Vom Sein, insoweit es im Willen zum Ausdruck kommt, wird die Qualität des „Guten" verlangt — für die es vielleicht eine Analyse und Definition nicht gibt, sondern die eine nur zu

erlebende Rhythmik des Willens, Form seines Funktionierens bedeutet. Wie sie sich äußert, unter welchen Umständen sie auftritt, welche Reaktionen des inneren und äußeren Lebens sie auslöst, mögen wir beschreiben und die Forderungen der Praxis mögen sich auf all dies einzelne Gute richten; gut aber, im sittlichen Sinne, ist es doch nur, insoweit es als von jenem guten Willen getragen gelten kann. Hier läge dann die Einheit dessen, was, in so unabsehbarer inhaltlicher Mannigfaltigkeit, als sittlich empfunden und gefordert wird. Und die moralischen Imperative wären nur Ausmündungen, Ausformungen, Substantialisierungen des guten Willens, in demselben Sinne, in dem die Vorstellung Gottes der substantialisierende Ausdruck der religiösen Stimmung ist. Auch würde man nun verstehn, nicht nur, weshalb alle Konstituierungen einer sittlichen Forderung schlechthin, die alle andern teleologisch einschlösse, mißlingen müssen — da die Inhalte des guten Willens, als einer reinen Funktion, so wenig zu präjudizieren sind, wie die des Denkens oder des Fühlens —, sondern auch, weshalb alle diese philosophischen Moralprinzipien etwas eigentümlich Unlebendiges zu haben pflegen. Dieses ist überall fühlbar, wo die Inhalte oder Resultate eines Prozesses sich an die Stelle dieses selbst setzen. Wie eng und dürftig erscheinen doch eigentlich die Dogmen, die religiösen Begriffe, die fixierten Äußerungen des Glaubens, wenn man sie an der Glut und der Intensität des religiösen Erlebens ihrer Schöpfer mißt, das uns aus imponderablen Symptomen entgegenleuchtet oder aus der Analogie eignen Erlebens intuitiv erfaßbar wird! Wie mager und schemenhaft muten denjenigen, der den philosophischen Geistesprozeß nicht an sich selbst erfahren hat, die Begriffe der philosophischen Systeme an, in denen jener Prozeß zum Stehen und Erstarren gekommen ist! Er vollzieht sich freilich an ihnen, sie sind sein allein Aussagbares oder auch das Ergebnis, das er sozusagen

zurückläßt; allein das Leben, das sie durchblutet hat, die Leidenschaft des schöpferischen Prozesses, der diese starren Begriffe in die Kontinuität eines inneren Erlebens verschmolzen hat, ist unmittelbar jenen selbst gar nicht mehr anzusehn. Sie sind wie einst lebendige Körper, die der Strom des inneren Werdens trug und die er an das Ufer geworfen hat; außerhalb ihres Ursprungselementes nicht mehr lebensfähig, liegen sie — wenn der etwas übertreibende Ausdruck gestattet ist — wie Leichname da, während jener Strom das Geheimnis ihres Lebens mit sich weitertrug. Nicht anders wird es sich wohl auch mit den Maximen und Imperativen verhalten, mit deren Forderungsinhalten man die Sittlichkeit des sittlichen Lebens herauszudestillieren und zu fixieren meinte. Die Sittlichkeit liegt eben nicht in diesen Inhalten an und für sich, die im besten Falle einzelne Ergebnisse, diskontinuierliche und symbolische Angebbarkeiten jenes inneren und tiefen Lebensprozesses sind, den man vielleicht den guten Willen nennen kann. Die Sittlichkeit ist ihrer Wurzel, ihrem eigentlichen Werte nach überhaupt nicht mit dem Material des Willens zur Deckung zu bringen, das doch in irgendeinem Sinne immer außerhalb seiner liegt, nicht mit dem ganzen Gefüge von Zwecken und Mitteln, dessen Einzelgestaltungen, obgleich sie logische und psychologische Innerlichkeiten sind, das ethische Willensleben nicht anders ausdrücken, als der Körper die Seele ausdrückt. Wie der Wille überhaupt ein Geschehen ist, das nur erlebt oder nacherlebt, nicht aber aus seinen Zielen und Zielstationen konstruiert werden kann, so ist auch der gute Wille eine zwar nur an ihren Inhalten realisierte, aber nicht aus ihnen bestehende, reine Funktion. Daher das im tiefsten Unbefriedigende und Leblose der begrifflichen Moralprinzipien. Sie wollen aus den Inhalten des guten Willens, in deren Ebene verbleibend, das ihnen Gemeinsame, das sie Tragende und Treibende, die Einheit über ihnen heraus-

gewinnen, was ihnen prinzipiell nicht gelingen kann, weil dieses Wesenhafte, Entscheidende, Bewegende, die wirkliche Einheit in und über ihnen, sich überhaupt nicht in der Ebene dieser Inhalte, obgleich nur an ihnen konkret werdend, vollzieht und deshalb mit der Abstraktion dessen, was ihnen logisch gemeinsam ist, so wenig zusammenfällt, wie die einzelnen Punkte einer Linie mit der Bewegung, deren Kontinuität diese Linie bildet.

Ich begnüge mich mit dieser Andeutung einer philosophisch vereinheitlichenden Attitüde gegenüber dem, was uns als Forderung an uns bewußt ist. Es hat sehr naheliegende, im Praktischen wurzelnde Gründe, daß den umgekehrt verlaufenden, an das objektive Dasein gerichteten Forderungen nicht das gleiche Maß von Überlegungen zuteil geworden ist. Daß eine Welt der Ideen als „gültige" anerkannt ist und ihr gegenüber eine Realität — das stellt sich als Forderung an diese letztere dar, die sich in zwei Richtungen spaltet: daß von der Seele etwas gefordert wird, was schließlich irgendwie in die Welt mündet, und von der Welt etwas, was in die Seele mündet. Wird die Welt von dieser Forderung aus betrachtet, so reagiert das philosophische Bewußtsein auf ihren Anblick im ganzen mit den beiden Antworten, die man als Optimismus und Pessimismus bezeichnet. Ganz allgemein ausgedrückt: für jenen erfüllt die Welt die ideale Forderung, die, gleichsam durch uns hindurchgeleitet, an sie gestellt wird, für diesen erfüllt sie sie nicht — aber nicht etwa so, daß sie sie nur nicht erfüllte, d. h. ihr nicht voll Genüge täte, sondern es ist das prinzipielle und ausgesprochne Wesen der Welt, ihr nicht genugzutun. Der Gegensatz ganz grob ausgedrückt: die Welt ist Gottes oder die Welt ist des Teufels. Der Optimismus befindet sich von vornherein in Verteidigungsstellung. Die Summe des Bösen, der Leiden, der Unvollkommenheiten und Kontra-Idealitäten in der Welt ist so überwältigend, daß dem

Verteidiger der „besten aller möglichen Welten" die Beweislast obliegt, während der Pessimist einfach und sozusagen ohne ein Wort hinzuzufügen nur auf jene Summe hinzuzeigen braucht. Ja, er könnte gerade die Behauptung, daß keine bessere Welt als die gegebne denkbar sei, als den radikalsten Erweis seiner Position ansehn: denn wie muß das Sein seinem Wesen nach, wie muß das Prinzip Welt seinen letzten Möglichkeiten nach beschaffen sein, wenn es nicht einmal denkbar ist, daß eine bessere Welt sei, als diese unvollkommene, dunkle, von Qualen erfüllte? Demgegenüber kann sich der Optimismus in die religiöse Verschanzung zurückziehn: der Güte und Weisheit Gottes widerspräche es, daß die von ihm geschaffne Welt schlecht sein solle. Indem dahingestellt bleibt, welche Überzeugungskraft dieses Argument heute noch ausüben kann, enthält es doch ein Motiv von nicht zu unterschätzender Tiefe: daß nämlich die Ertragbarkeit der Welt im letzten Grunde — wie alle letzten Stationen unsrer Wege — auf einem Glauben beruht: unser Wissen wie unser Vertrauen zu Menschen, unsre praktischen Zielsetzungen wie unsre Wertungen kommen einmal an einen Punkt, wo die Kette der Beweise an einem nur noch vom Glauben getragenen Ringe hängt. Und so wird es wohl auch mit der Reihe ineinander verwebter Gefühle und Gedanken sein, die man eben die Ertragbarkeit der Welt nennen kann. Daß die Welt gut sein muß, weil Gott sie gemacht hat, ist schließlich nur die naive Formulierung dieser tief menschlichen Notwendigkeit, den letzten Punkt des Wissens auf einen Glauben zu stützen — nur daß die Entwicklung der Menschheit diesen Punkt immer weiter hinausschiebt und daß die Wissenschaft nicht gestatten darf, ihn ohne Vorbehalt festzulegen. Von dem theologischen Argumente indes abgesehn, kann der optimistische Gedankengang zwei Wege einschlagen, deren einer sozusagen durch das Nebeneinander, der andre durch das Nacheinander der Weltelemente führt. Der

erstere heftet sich an die Idee des „Ganzen" der Welt und seines Unterschiedes von ihren einzelnen Teilen. Das isoliert betrachtete Element mag von geringem oder negativem Wert sein; das verhindert nicht, daß es im Zusammenhange des Ganzen dessen Gesamtzwecken dient, daß es mit allen andern zusammen eine Harmonie bildet, die an ihm in seiner Vereinzelheit auch nicht pro rata festzustellen ist. Im kleinen erleben wir dies tausendfach: wie das an sich schmerzliche Opfer einen definitiven Gewinn bedingt, wie rücksichtslos egoistische Absichten des Individuums dem Nutzen der Gesellschaft dienen, wie das Leiden, bis zu seinen äußersten Graden, eine sonst unerreichbare Vertiefung und Veredlung des Lebens zur Folge hat. Warum sollte dies nicht der Typus des Weltbildes überhaupt sein? So überwältigend die Erfahrungen des Übels und des Bösen sein mögen, sie bleiben eine Summe von Einzelheiten, die den Charakter der einheitlichen Totalität des Seins so wenig präjudiziert, wie aus einem einzelnen Pinselstrich das Wesen der Bildeinheit zu entnehmen ist. Der Drehpunkt dieses Gedankens ist nicht die — immer etwas kindliche — Abwägung des Guten gegen das Böse in der Welt, sondern der tiefere Gedanke, daß eine Summe von Einzelheiten es der organischen Einheit, in die sie sich als Glieder einfügen, noch ganz freiläßt, eine von jenen unabhängige Färbung und Wertbedeutung zu besitzen. Indem diese Feststellung sich mit der andern vereinigt: daß all das Schlechte, Leidvolle, Unbefriedigende des Daseins, mit dem der Pessimismus sich beweisen will, immer nur ein Einzelnes — ein wie großes und unübersehbares Einzelnes auch immer — sei, ist freilich die Beweiskraft des Pessimismus als Weltanschauung problematisch geworden; allein die optimistische damit als erwiesen zu behaupten, wäre ersichtlich eine Erschleichung. Von „Beweisen" wird man ja wohl überhaupt in dieser Frage absehen müssen; aber immerhin ist es ein

Unterschied, ob die Erwägungen, wie hier, nur auf ein non liquet führen, oder ob ein positives Motiv, wenn auch seine Kraft uns nicht bis zu dem Schlußpunkt notwendiger Überzeugung tragen kann, für die eine Seite eintritt. Dies scheint für die andre Möglichkeit des Optimismus zu gelten, die in dem Entwicklungsgedanken wurzelt. Man mag zugeben, daß die Welt, insbesondre das Sein, das Schicksal und das Verhalten der Menschen durchaus der idealen Forderung nicht genügt; aber ebensowenig ist erwiesen, daß dieses Verhältnis zwischen Forderung und Wirklichkeit ein seinem Wesen nach stabiles ist, daß keine Aufwärtsbewegung der Wirklichkeit in der Richtung der Forderung geschieht. Dies ist an und für sich natürlich eine ganz sterile Denkmöglichkeit, die aber entweder durch die metaphysische Idee, daß in jedem Ding seine Vollendung als Trieb und Bestimmung, der es ins Unendliche zureift, angelegt ist — oder durch die biologische Idee der Evolution einen Inhalt und ein Leben gewinnt. Das erstere liegt in der Richtung Leibnizscher Spekulation.

Jede Monade enthält von Ewigkeit her die Spannkräfte von allem in sich, was sie je sein und was je mit ihr geschehen wird, da die einzelne nie andre, als innere Zustände haben kann. Nun wäre wohl eine derartige Anordnung der latenten Energien eines Wesens denkbar, daß deren Entfaltung, ihrer natürlichen Ordnung nach, das Wesen aus unvollkommenen zu immer vollkommneren Zuständen führte, wie es in dem Wachstum der Organismen, wenn auch fragmentarisch genug, in die Erscheinung tritt. Nach dieser Analogie könnte man sich auch die Welt, als ganze und in all ihren Elementen, von einem „Formtrieb" geleitet denken, der die Richtung nach dem zu, was uns als ideale Forderung an das Dasein erscheint, einhielte, gleichviel, ob wir uns über die einzelnen Inhalte dieser Forderung in Subjektivität und Irrtum befinden. Was uns als Unvollkommenheit in uns und außer uns erscheint,

wäre ein bloßes Noch-nicht, ein Durchgangspunkt, eine entstellende Hülle, von der die Dinge sich ganz von selbst Stück für Stück entkleiden. Was die Seele in sich fühlt: daß die vollendete Form ihrer selbst in einer ideellen Vorgezeichnetheit von vornherein in ihr ruht und nur entfaltet zu werden braucht, daß alles Dunkle, Böse, Leidvolle in ihr nur die Stationen ihres inneren Kalvarienberges sind, dessen Richtung sie ganz von selbst zu der reinen und erlösenden Höhe führt — das wäre das metaphysische Schicksal des Daseins überhaupt. — Die biologische Fundierung, die die Lehre von den immer wachsenden Anpassungen und Zweckmäßigkeiten der Organismen der optimistischen Stimmung gewährt, ist bekannt genug. Gewiß trifft diese Entwicklung nur die Organismen, sozusagen nur die Subjekte selbst und nicht die Welt, die sie umgibt und auf deren Vollendung doch gleichfalls die ideale Forderung geht. Allein da es sich doch im wesentlichen um eine Relation zwischen Mensch und Welt handelt, so mag die letztere bleiben, wie sie ist, da doch jedes beliebige Resultat der Beziehung erreicht werden kann, wenn nur der eine, der subjektive Faktor, hinreichend variabel ist. Wie man sich nun auch diese Variabilität und ihre Ausnutzung für die Anpassung des Menschen an die Welt denke, ob im Darwinschen oder in einem andern Sinne: daß es die natürliche Notwendigkeit des Lebens ist, „besser" zu werden und dadurch die ungeänderte Welt im Verhältnis zu sich „besser" zu machen — diese Überzeugung mag, unterhalb ihrer naturwissenschaftlichen und historischen Begründungen, von einem tiefen Optimismus getragen sein; aber jedenfalls ist sie ihrerseits wieder die Begründung seiner. Dieses Bild des Lebens, daß es seinem eignen Sinne nach und in seinen innersten Energien die Möglichkeit, Bestrebung, Gewähr dafür besitzt, zu einem Mehr seiner selbst und über jedes Jetzt hinauszuschreiten — dies ist doch wohl der Trost und das Unverlierbare des mo-

dernen Geistes, die durch Nietzsche zum Lichte der gesamten seelischen Landschaft geworden ist. Alle die Leiden und Mängel des Lebens, auf die der Pessimismus sich stützt, sind jetzt nicht nur Lücken und Unvollkommenheiten, die das Leben in dem Maße überwindet, in dem es mehr Leben, d. h. mehr Kraft, mehr Schönheit, mehr Weltbesitz wird, sondern sie sind die innerlich notwendigen Durchgangspunkte, von denen jeder an seiner Stelle der relativ beste, die jetzt mögliche Höhe des Lebens ist, die ebendeshalb die Staffel zu einer höheren sein kann.

In dem Geheimnis des Lebens als solchen und in dem Versprechen, das es nicht nur gibt, sondern das es ist, liegt diese Überwindung des Pessimismus; aber in ebendem liegt auch die tiefste Begründung, zu der der Pessimismus selbst es gebracht hat. Für Schopenhauer heißt Leben nichts andres als Wollen; es kann nichts andres heißen, weil Sein überhaupt ihm nichts andres bedeutet als Wollen. Natürlich nicht die seelische Erscheinung des Willens legt er, anthropomorph und fetischistisch, der Welt zugrunde, sondern er sieht in ihr überall nur den dumpfen Drang, das endlose Getriebenwerden, das Anderswerden ohne Ziel und Ruhe, das in uns, in der Form des Bewußtseins, Wille heißt und deshalb auch in seiner metaphysischen Absolutheit so genannt werden mag. Indem der Wille in diesem Sinne das „Ding-an-sich" der Welt ist und der Gespaltenheit unsrer individualisierenden Auffassungsformen fremd, kann er nur einer sein. Als absolute Einheit aber hat er nichts außer sich, womit er seinen Durst stillen, woran er die Unrast, die er nicht hat, sondern die er ist, stillen könnte. Er kann nur an sich selbst zehren, und das Leben ist, als die intensivste Form des Seins, auch die höchste des Wollens. Darum bedarf jedes Wesen eines andern, entsaugt seine Lebensmöglichkeit einem andern, um im nächsten Augenblick auf neuen Raub auszugehn; der Wille zum Leben wird

seine eigne Nahrung, in tausend Verkleidungen greift er immer nur sich selbst, weil es außer ihm nichts gibt. Der Ort der höchsten Bewußtheit, das Menschengeschlecht, ist der Schauplatz für die höchste Steigerung dieser Selbstverzehrung des Willens, dessen Einheit seine Sättigung ausschließt: die Menschen sehen die ganze Natur als ein Fabrikat zu ihrem Verbrauch an und unter ihnen tobt der nur schlecht versteckte, nur in Momenten zum Waffenstillstand kommende Kampf aller gegen alle. Dem Wollen kann nie genügt werden, nur seine Objekte, die das Bewußtsein ihm verschafft, können wechseln. Daher scheint es uns so oft, als ob die Erreichung eines momentanen Zieles unsern Willen definitiv befriedigte, während diese Erreichung uns über kurz oder lang enttäuscht und einem andern Begehren Platz schafft. Weil das Dasein immer nur will und den Willen nie befriedigen kann, da es ja immer Wille bleibt, ist die Welt aus ihrem tiefsten Grunde heraus „schlechter als keine Welt". Und ebendarum ist das fühlende Leben zu unaufhebbarem Leiden verurteilt; denn was es im besten Falle erreichen könnte — aber außerhalb der Abtötung von Wille und Leben überhaupt ersichtlich nicht erreichen kann —, ist, daß der Wille befriedigt wird, d. h. daß das Leiden am Nicht-haben, an der Entbehrung aufgehoben wird. Alle Beglückung kann also ihrem Wesen nach nichts andres sein, als die Befreiung von einem Schmerz, einer Not, etwas Negatives, dessen Gewinn uns genau so läßt, wie wenn der Wille und das Leben überhaupt nicht gewesen wäre.

Dieser Gedankengang ist widerlegbar genug. Es ist nicht richtig, daß unser Glück nur Befriedigung von Wollungen ist; nicht nur daß wir an manchem glücklich sind, das wir gar nicht „gewollt" haben, sondern das Wollen, das Streben, das ahnende Vorweggenießen gibt uns oft ein Glück, das von der gleichsam substantiellen „Erfüllung" des Wollens ganz unabhängig ist. Aber auf Widerlegung der verstandesmäßigen

Beweise kommt es so wenig dem Pessimismus wie dem Optimismus gegenüber hier an. Das Entscheidende ist die in beiden offenbarte, rein tatsächliche Attitüde gegenüber dem Leben als dem Orte der idealen Forderung. Die Überzeugung vom Unwert des Lebens, die aus dessen Vieldeutigkeit grade nur das Übergewicht des Leidens, die Unzulänglichkeit unsrer Bestrebungen heraussieht, und die Überzeugung vom Werte des Lebens, für die jeder Mangel die Vorstufe eines Besitzes ist, jedes Leiden gleichgültig gegenüber den darüberhin aufsteigenden Werten des Seins und Tuns — dies sind die Ausdrücke für fundamentale Beschaffenheiten gegensätzlicher Seelen und deshalb in keine „höhere Einheit" zu versöhnen. Was man dennoch ihre Einheit nennen könnte, liegt nicht wiederum in einer Theorie, sondern in dem Erlebnis der Seele, die in diesen beiden extremen Ausdrücken die Pole ihres eignen, zwischen der Verzweiflung über das Leben und dem Jubel über das Leben schwingenden Daseins erblickt[1]).

In allen Erörterungen dieses Kapitels ist wohl das Motiv fühlbar gewesen: daß die Forderungen der Welt an uns und von uns an die Welt tief innerlich verbunden sind; das, was man Lebensanschauung nennt, ruht überall auf irgendeinem Verhältnis zwischen diesen beiden Richtungen der idealen Forderung. Das offenbart sich ohne weiteres, indem die Proportion zwischen den Werten, die man, etwas altmodisch, als Tugend und Glückseligkeit bezeichnet, ein oder vielleicht das fundamentale Thema der Moralphilosophie geworden ist. Über beiden Forderungen erhebt sich die neue, sie zusammenzubringen, sie irgendwie als eine zu begreifen, und besteht selbst da, wo eine Seite negiert wird, wie in der asketischen Weltanschauung, die nur von uns ein Sein und Tun verlangt, aber jeglichen Anspruch an die Welt und ihre Leistung für

---

[1]) Ich entnehme diese Sätze der eingehenderen Darstellung in meinem „Schopenhauer und Nietzsche".

uns ableugnet. Vielleicht gelingt es weder unserm Tun auf der einen Seite, noch unsrer Auffassung der Welt auf der andern, beide Forderungen in ein metaphysisches Gesamtbild einzuschließen; vielleicht muß immer ein Rest bleiben, nicht nur an jeder Forderung für sich, sondern auch an der Einheit beider, die wir begehren. Diesen Rest zu begleichen, ist Sache des Glaubens, der Gnade. Er zeichnet die Grenze, an der, jenseits des Gebietes der Philosophie, die Quellen der Religion entspringen.